Birgit Mayer-König

Die Gleichheit in der Unterschiedenheit

Eine Lehre des monistischen Śivaismus, untersucht anhand des fünften Kapitels der Śivadṛṣṭi des Somānanda Nātha



PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

Birgit Mayer-König

Die Gleichheit in der Unterschiedenheit

Eine Lehre des monistischen Śivaismus, untersucht anhand des fünften Kapitels der Śivadṛṣṭi des Somānanda Nātha



PETER LANG
Frankfurt am Main · Berlin · Bern · New York · Paris · Wien

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Mayer-König, Birgit:

Die Gleichheit in der Unterschiedenheit : eine Lehre des monistischen Śivaismus, untersucht anhand des fünften Kapitels der Śivadṛṣṭi des Somānanda Nātha / Birgit Mayer-König. - Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; New York ; Paris ; Wien : Lang, 1996
Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 1993
ISBN 3-631-31328-4

NE: Somānanda: Śivadṛṣṭi

D 16
ISBN 3-631-31328-4

Printed in Germany 1 3 4 5 6 7

na tatra sūryo bhāti na candra-tārakaṃ
nemā vidyuto bhānti kuto 'yam agniḥ /
tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ
tasya bhāsā sarvam idaṃ vibhāti //

Kaṭhop. II.ii.15

Vorwort

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist eine der Hauptlehren der monistischen Schule des Śivaismus, die insbesondere in Kaschmir verbreitet war: die Gleichheit in der Unterschiedenheit. Somānanda Nātha (ca. 875-925), der Begründer der Pratyabhijñā-Richtung dieser Schule, erläutert diese Lehre im fünften Kapitel seiner *Śivadṛṣṭi*. Sie wird hier anhand einer Erstübersetzung in eine westliche Sprache zugänglich gemacht (5.1); die Begründungen Somānandas werden herausgearbeitet und erklärt (Kap. 4). In den ersten drei Kapiteln werden das zugehörige Lehrgebäude und seine möglichen Bezeichnungen bestimmt (1.1), die biographischen Daten des Autors und seine besondere Leistung untersucht (1.2), der Text, seine Manuskripte und Kommentare beschrieben (Kap. 2) und relevante Lehren der wichtigsten Kontrahenten Somānandas vorgestellt, die zum Verständnis der Argumentation unerläßlich sind (Kap. 3). Anhang A bis F bietet die restlichen Kapitel der *Śivadṛṣṭi* in detaillierten Zusammenfassungen.

Mein uneingeschränkter Dank gilt Prof. Dr. Debabrata Sen Sharma (früher Kurukshetra, jetzt Calcutta), ehemaliger Schüler des Mahāmahopādyāya Pandit Gopinath Kaviraj, ohne dessen äußerst wertvollen Unterricht während meines postgraduierten Studiums im Fachbereich Sanskrit an der Universität von Kurukshetra (1984-86) und bei späteren Begegnungen die vorliegende Arbeit unmöglich geblieben wäre. Von weiterem unschätzbaren Nutzen waren die Unterweisungen und der anregende Austausch mit folgenden Gelehrten im Rahmen meiner Indienreise 1988/89, für die der DAAD ein Stipendium der indischen Regierung aufstockte: Prof. Dr. Gaurinath Sastri (während seiner Aufenthalte in Kurukshetra und Benares), Dr. B. N. Pandit (Jammu, während seines Aufenthalts in Kurukshetra), Dr. Kamalakar Mishra, Dr. Radheshyam Chaturvedi, Dr. Sunthar Visuvalingam (alle B.H.U., Benares), Pt. Hemendra Nath Chakravarty und Dr. Bettina Bäumer (beide Alice Boner Foundation, Benares) und Dr. David Lawrence (Chicago, Benares); ihnen möchte ich hiermit meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

In Heidelberg gilt mein Dank Prof. Dr. Hermann Berger für die freundliche Betreuung, Dr. P. Aithal für seine Überprüfung meiner Übersetzung der *Śivadṛṣṭi* und seine wertvolle Hilfe beim Auffinden der Manuskripte

und Prof. Dr. Willem Bollée für seine Ermutigungen und nützlichen Ratschläge. Ich danke der Universität Heidelberg für die Zuteilung eines Stipendiums nach der Landesgraduiertenförderung zum Mai 1992. Prof. Dr. Heinrich von Stietencron (Tübingen) bin ich dankbar für die interessierte Begutachtung und die lehrreichen Hinweise. Für weitere nützliche Anregungen danke ich Prof. Dr. Heidrun Brückner (Tübingen), Prof. Dr. Lambert Schmithausen (Hamburg) und den Kollegen des Arbeitskreises für śivaitische Philosophie (Heidelberg, Marburg, Tübingen, Wien). An dieser Stelle möchte ich auch Herrn Alois Payer, M.A., Tübingen, meinen Dank aussprechen, dessen engagierter Sanskrit-Unterricht mir unvergeßlich bleibt. Auch meinen anderen Lehrern in der Philosophie Indiens neben Prof. Dr. Debabrata Sen Sharma gilt mein tief empfundener Dank: Dr. Tilak Raj Chopra (Bonn), Prof. Dr. Gopikamohan Bhattacharya und Dr. Vijaya Rani (beide Kurukshetra). Ohne den bedingungslosen Beistand meiner lieben Familie wäre die Arbeit undurchführbar geblieben; ihr und den anderen akademischen und nicht-akademischen Unterstützerinnen und Unterstützern meiner Arbeit, die hier nicht namentlich aufgeführt werden können, fühle ich mich in aufrichtiger Dankbarkeit verbunden. Die vorliegende Arbeit wurde von der Universität Heidelberg zur Promotion anerkannt.

Inhaltsverzeichnis

Zur Aussprache der Wörter im Sanskrit

Die Zeichen der Wörter aus dem Sanskrit werden wie folgt ausgesprochen:

ā, ī, ū	lange Vokale, gedehnt ausgesprochen
e, o	sind immer lange Vokale, gedehnt ausgesprochen
ṛ	wie *ri*
c	wie *tsch*
j	wie *dsch*
ś und ṣ	wie *sch*
y	wie *j*, z. B. bei jawohl
v	wie *w*
ṃ	Nasalierung
h auf einen Konsonanten folgend	Hauchlaut
ḥ	ein leichter Nachhauch am Ende eines Wortes

Die restlichen diakritischen Zeichen *(ṭ, ḍ, ṅ, ñ, ṇ)* dürfen von den Nicht-Sanskritisten ohne Schaden ignoriert werden. Die Silben mit einem langen Vokal werden betont.

Beispiele:
Śiva wie Schiwa; *Śivadṛṣṭi* wie Schiwadrischti; *cit* wie tschitt; *icchā* wie itschhaa.

Abkürzungen

BhG	*Bhagavadgītā*
Bṛh.Up.	*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*
Ch.Up.	*Chāndogya Upaniṣad*
DhL	*Dhvanyâloka-locana* des Abhinavagupta
ĪPK	*Īśvarapratyabhijñākārikā* des Utpaladeva
ĪPV	*Īśvarapratyabhijñā-vimarśinī* des Abhinavagupta
Kaṭhop.	*Kaṭha Upaniṣad*
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies
LĀSGr	*Luptâgamasaṃgraha* Bd. I (1970) von G. Kaviraj, Bd. II (1983) von V. V. Dvivedi
Māṇḍ.K.	*Māṇḍūkya Kārikā* des Gauḍapāda
MBh	*Mahābhārata*
Muṇḍ.Up.	*Muṇḍaka Upaniṣad*
MVT	*Mālinīvijayottaratantra*
MVV	*Mālinīvijaya-vārttika* des Abhinavagupta
MW	*A Sanskrit-English Dictionary* von Sir Monier Monier-Williams
NB	*Nyāyabindu* des Dharmakīrti
NBT	*Nyāyabindu-ṭīkā* des Dharmottara
N.Cat.Cat.	*New Catalogus Catalogorum*
NK	*Nyāyakandalī* des Śrīdhara
NM	*Nyāyamañjarī* des Jayantabhaṭṭa
NS	*Nyāyasūtra* des Gotama
NSM	*Nyāyasiddhânta-muktâvalī* des Viśvanātha Pañcānana
NV	*Nyāyavārttika* des Uddyotakara
NVT	*Nyāyavārttika-tātparyaṭīkā* des Vācaspatimiśra
PH	*Pratyabhijñāhṛdayam* des Kṣemarāja
PrV	*Pramāṇavārttika* des Dharmakīrti

[0]Die Bezeichnungen für die Kommentare werden von den Titeln der Hauptwerke durch einen Bindestrich unterteilt wiedergegeben.

PS	*Paramârthasāra* des Abhinavagupta
PT	*Parātrīśikā*
PTV	*Parātrīśikā-vivaraṇa* des Abhinavagupta
RT	*Rājataraṅgiṇī* des Kalhaṇa
Ṣaṭ	*Ṣaṭtiṃśattattvasandoha* des Amṛtānanda
ŚD	*Śivadṛṣṭi* des Somānanda
SDS	*Sarvadarśanasaṃgraha* des Mādhava
ŚDV	*Śivadṛṣṭi-vṛtti* des Utpaladeva
SK	*Sāṃkhyakārikā* des Īśvarakṛṣṇa
SpK	*Spandakārikā* des Kallaṭa
SpP	*Spandapradīpikā* des Bhaṭṭa Utpala
SpSD	*Spandasandoha* des Kṣemarāja
ŚS	*Śivasūtra* von Vasugupta
ŚSV	*Śivasūtra-vārttika* des Bhāskara
ŚT	*Śāradātilaka* des Lakṣmaṇadeśika
ŚTV	*Śāradātilaka-vivṛti* des Rāghava Bhaṭṭa
Śvet.Up.	*Śvetāśvatara Upaniṣad*
TĀ	*Tantrâloka* des Abhinavagupta
TĀV	*Tantrâloka-viveka* des Jayaratha
TBh	*Tarkabhāṣā* des Keśavamiśra
TS	*Tantrasāra* des Abhinavagupta
TSG	*Tarkasaṃgraha* des Annaṃbhaṭṭa
TSP	*Tattvasaṃgraha-pañjikā* des Kamalaśīla
VBh	*Vijñānabhairava*
VP	*Vākyapadīya* des Bhartṛhari
VS	*Vaiśeṣikāsūtra* des Kaṇāda
YS	*Yogasūtra* des Patañjali
YV	*Yoga Vāsiṣṭha* des Vālmīki

Kapitel 1

Einführung

1.1 Die Bezeichnung des Lehrgebäudes

‚Śiva' und ‚Śivaismus'

Die Bedeutung des Wortes ‚Śiva' ist im Zusammenhang mit den philosophischen Lehrgebäuden[1] oder Heilswegen eine andere, als die desselben Wortes in der Mythologie oder Volksreligion. Es handelt sich hier nicht um den Asketen, der auf dem Berg Kailāsa wohnt, den Gott der Zerstörung oder den Gott, der den drei Prinzipien (Erschaffung, Erhaltung, Zerstörung) übergeordnet ist. Hier, in der monistischen Lehre (Pratyabhijñā, Trika), ist ‚Śiva' eine Bezeichnung für das höchste Prinzip, das Absolute, gleichbedeutend mit der reinen Geistigkeit *(cit, caitanya)*. Das Maskulinum ‚Śiva' wird synonym verwendet mit dem Femininum *‚śivatā'*

[1]In der indischen Kultur bestehen Philosophie und Theologie bekanntlich nicht getrennt, sondern in einer symbiotischen Verbindung. In bezug auf den monistischen Śivaismus in Kaschmir ist die Zuordnung zur Theologie aus folgenden Gründen berechtigt: (a) Die Welt ist eine Manifestation Gottes; (b) der Wille Gottes (bzw. seine Gnade) ist die Ursache für alle Vorkommnisse, inklusive der Heilsfindung (besonders hervorgehoben bei Abhinavagupta). Die Zuordnung zur Philosophie wird hier aber aus folgenden Gründen bevorzugt: (a) Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die *Śivadṛṣṭi*, insbesondere das fünfte Kapitel. In diesem Werk steht das Thema der religiösen Hingabe im Hintergrund, im Vordergrund dagegen die argumentative Auseinandersetzung mit verschiedenen Theorien, insbesondere über die Themen Wirklichkeit, Kausalitätsbeziehung und Erkenntnis. Es geht also nicht um Glauben oder etwa um einen Kult, sondern um Beweisfindung. (b) Die Richtung der Wiedererkennungs-Lehre *(pratyabhijñā)*, der die ŚD zugehört, wird überwiegend der Philosophie zugerechnet (s.u.).

Zu diesem Thema meint B. N. Pandit (1977:107, Kap. „Theism in Indian Philosophy"): „The Śaiva theory is, on the one hand, absolutely philosophic and, on the other hand, strictly theistic."

und dem Neutrum *‚śivatva'*. ‚Śiva' ist ferner synonym mit *‚paramaśiva'*, dem ‚höchsten Śiva', und in seiner Eigenschaft als das höchste Prinzip, an das ein Gläubiger sich wenden kann, mit *‚parameśvara'* und *‚īśvara'*, dem ‚(höchsten) Gott'. Śiva wird beschrieben als der Unübertreffliche *(anuttara)* und rein Geistige *(cid-rūpa-mātra)*. Er ist eins mit seiner Energie oder Kraft, d. h. dem weiblichen Prinzip *(śakti)*, durch die er sich in der Vielfalt manifestiert und dieser innewohnt *(viśva-rūpa)*.

Die im folgenden benutzten Bezeichnungen ‚Śivaismus' und ‚Śivait' entsprechen dem Gebrauch der Begriffe ‚śaivism' und ‚śaivite' in der englischsprachigen Literatur.[2] ‚Śivaismus' ist ein Oberbegriff, der sich auf eine Anzahl verschiedener, aber historisch miteinander verbundener Lehrgebäude bezieht und Philosophie, Theologie, Ritual, Befolgung von Regeln und Yoga umfaßt, die in Indien als Lehren des Gottes Śiva verbreitet wurden. Ein ‚Śivait' ist die Bezeichnung für eine Person, die ein solches Lehrgebäude praktiziert bzw. eine solche Philosophie vertritt.[3]

1.1.1 Kaschmirischer Śivaismus

Unter den verschiedenen Benennungen für die Lehrrichtung, der die *Śiva-dṛṣṭi* zugehört, ist allen voran die Bezeichnung ‚Kaschmirischer Śivaismus' erklärungsbedürftig. Dieser Name geht auf Jagdish Chandra Chatterji zurück, der unter dem Titel ‚Kashmir Shaivaism' 1914 im Rahmen der KSTS eine erste Darstellung der Geschichte und Lehre der monistischen bzw. nicht-dualistischen[4] Richtung des Śivaismus in Kaschmir verfaßte.

[2] Zu dieser Bemerkung sehe ich mich durch Nachfragen veranlaßt, die nicht indologisch ausgebildete Leser an mich herantrugen, denen dieses Thema aus den heute viel verbreiteteren englischsprachigen Veröffentlichungen bekannt war. Das ‚i' hängt mit dem ‚ai' gemäß den Sanskrit-Ablautregeln zusammen.

[3] Nach Alexis Sanderson 1988:660. „The term Śaivism here refers to a number of distinct but historically related systems comprising theology, ritual, observance and yoga, which have been propagated in India as the teachings of the Hindu deity Śiva. A Śaiva is one who practises such a system. (...) a Śaiva may well be a worshipper not of Śiva but of the Goddess (Devī)." Die Erweiterung von Sandersons Beschreibung um die Philosophie erscheint mir auf dem Hintergrund von Theoretikern wie Somānanda angebracht.

[4] Die Beschreibung der Lehre als ‚monistisch' oder als ‚nicht-dualistisch' ist eine Angelegenheit des Geschmacks, da der zugrundeliegende Sanskrit-Terminus in beiden Fällen der gleiche ist, nämlich *‚advaita'*. Wesentlich ist, daß nach dieser Lehre ein einziges Prinzip, nämlich Śiva, d. h. die Geistigkeit, der gesamten Vielfalt unterliegt und sie überdies übersteigt; dadurch wird die Pluralität der Erscheinungen in die monistische Sichtweise

Chatterji bespricht in diesem Buch vor allem die „dem Aufbau der Welt zugrundeliegenden kausalen Prinzipien“,[5] eine Lehre, die den verschiedenen Strömungen des Śivaismus gemeinsam ist.

Diese Bezeichnung ist allerdings in zweierlei Hinsicht irreführend: Während der Ausdruck ‚Kaschmirischer Śivaismus‘ nur die monistischen śivaitischen Lehren, die insbesondere in Kaschmir zur Blüte kamen, bezeichnen soll, waren diese Lehren erstens nicht nur in Kaschmir verbreitet, sondern auch im Süden Indiens (Kerala) und dem Dekkan und stammten vielleicht auch von außerhalb Kaschmirs (vgl. ŚD VII.118cd; ebenso die Linie Abhinavaguptas); zweitens gab es in Kaschmir nicht nur die monistischen Richtungen des Śivaismus, sondern vor allem noch die dualistische.[6] Es empfiehlt sich daher, auf eine derartig ungenaue Bezeichnung zu verzichten, selbst wenn sie sich im allgemeinen Sprachgebrauch bereits gewisser Beliebtheit erfreut. Zu bevorzugen ist die umschreibende, aber zutreffende Benennung „nicht-dualistischer Śivaismus von Kaschmir“.[7]

1.1.2 Trika

Der Begriff ‚Trika‘ wird einerseits zur Benennung einer philosophischen Lehre verwendet, andererseits zur Bezeichnung eines speziellen Kultes. Der Kult mit seinen ihm eigenen Ritualen, über die Alexis Sanderson bahnbrechende Erkenntnisse gewonnen hat,[8] ist im vorliegenden Zusammenhang unerheblich. So ist zwar anzunehmen, daß Somānanda gewisse Rituale kannte, aber diese werden in der *Śivadṛṣṭi* nicht behandelt. Sie

integriert. So besteht die Einheit-in-der-Vielfalt. Damit unterscheidet sich diese Lehre einerseits vom die Vielfalt ausgrenzenden Monismus des Advaita Vedānta, andererseits von den dualistischen und den monistisch-dualistischen Lehren. Somānandas Standpunkt ist weder exklusiv-monistisch, noch monistisch-dualistisch, noch dualistisch oder pluralistisch, sondern konsequent alle Dinge einbeziehend monistisch. Negativ ausgedrückt und auf die Abgrenzung von den anderen Lehren bedacht ist seine Lehre nicht-dualistisch.

[5] Für ‚*tattva*‘ mit Heinrich v. Stietencron (1984) 1987:47.

[6] Vgl. Alexis Sanderson, „Meaning in Tantric Ritual“, Ms., 1991:2. K. C. Pandey (*An Outline of History of Śaiva Philosophy*, (1954) 1986) unterscheidet acht Lehrgebäude bzw. Schulen.

[7] Mit Bettina Bäumer 1992:14. Dabei erscheint mir die Unterscheidung zwischen ‚monistisch‘ und ‚nicht-dualistisch‘ unerheblich, s.o.

[8] Alexis Sanderson 1990, „The Visualization of the Deities of the Trika“. Er weist gleich zu Anfang darauf hin, daß er den Begriff nicht in seiner theologischen Bedeutung verwendet, sondern sich auf das Ritual bezieht: „By the term Trika I intend an entity in ritual rather than theology“ (p.31 (1.1)).

bilden keinen direkten Bezug zu den abstrakten Gedankengängen, die Somānanda entwickelt.[9]

Hier, im Kontext der Philosophie (bzw. Theologie), steht ‚Trika' für die ‚dreifaltige Lehre', nach der u. a. (a) drei Seinsweisen des Einen — und damit von allem — beschrieben werden, nämlich Śiva, Kraft *(śakti)* und Einzelseele bzw. Mensch *(aṇu, nara)*[10] und (b) drei Seinsebenen, nämlich der Herr, die Fessel und der Gebundene *(pati, pāśa, paśu)*. (c) Wille, Wissen und Tätigkeit *(icchā, jñāna, kriyā)* sind seine drei Kräfte, durch welche die Vielfalt hervortritt. (d) Das erkennende Subjekt ist eins mit dem Erkenntnisgegenstand und dem Erkenntnismittel.[11] Die von früheren Autoren genannte Einteilung in drei Arten literarischer Quellen (Āgama, Spanda- und Pratyabhijñā-Śāstra)[12] wird der tatsächlichen Vielfalt der Richtungen und deren Verzahnungen nicht gerecht und ist daher als überholt anzusehen. Eine Unterscheidung der Wirklichkeit in drei Ebenen *(para-parâpara-apara)* — im Kult handelt es sich dabei um drei Göttinnen — wie sie von Abhinavagupta beschrieben wurde, wird in der *Śivadṛṣṭi* nicht erwähnt und steht in Widerspruch zu Somānandas Auffassung von der Wirklichkeit.[13]

Verschiedene moderne Autoren verwenden den Ausdruck ‚Trika' im Sinne der ‚Lehre von der dreifaltig wesenden Einheit' und beziehen sich damit auf (i) die monistische śivaitische Lehre als Essenz der vielfachen Ausprägungen. (ii) Andere halten diese Lehre sogar für identisch mit den Lehrgebäuden der Pratyabhijñā, des Kula oder „dem gesamten śivaitischen Gedankengut wie es Abhinavagupta in seinem *Tantrâloka* darstellt".[14] So soll der Name ‚Trika' auf Tryambaka zurückgehen, den geistgeborenen Sohn des Durvāsas, der die monistischen śivaitischen Lehren wieder bekannt machte.[15] (iii) Swami Lakshman Jee versteht ‚Trika'

[9]Darüberhinaus ist auf dem Hintergrund der Einheitserfahrung die Bedeutung eines Rituals gering. So erklärt Somānanda in ŚD VII.92c-93b: „(...) durch die Verehrung *(pūjana)* werde ich nicht zufrieden; ich bin nicht unruhig, wenn ich nicht verehre. Die Verehrung besteht immer aufgrund der Ungetrenntheit [des Gottes] mit den Verehrenden."

[10]Vgl. PTV, Ausgabe Jaidev Singh u. Bettina Bäumer 1988:25 ‚*nara-śakti-śivâtmakaṃ hi idaṃ sarvaṃ trika-rūpam eva /*'.

[11]Vgl. Jaidev Singh in PTV, Notes, 1988:60.

[12]So z. B. bei J. C. Chatterji (1914) 1962:7.

[13]Ausführlich hier, 4.2.

[14]K. C. Pandey 1963:295, 600.

[15]Nach J. C. Chatterjee (1914) 1962:6 und Anm.1 mit Jayaratha in TĀV (Ms.). Ebenso

als Oberbegriff für die vier Lehrgebäude von Pratyabhijñā, Kula, Krama und Spanda.[16] So kam es, daß „Trika mehr oder weniger mit den nicht-dualistischen śivaitischen Lehren Kaschmirs identifiziert" wurde.[17] (iv) Demgegenüber verwehren sich wiederum andere Autoren gegen eine solche umfassende Verwendung dieses Begriffs. Sie meinen, daß ‚Trika' nur einen Teil und nicht das Ganze des nicht-dualistischen Śivaismus in Kaschmir umfaßt. Diese Autoren haben aber weniger die abstrakte Lehre, als die Ausübung eines bestimmten Ritus im Unterschied zu denen des Kula und Mata im Auge.[18]

Damit ist der Ausdruck ‚Trika' einerseits im engen Sinne als ein eigener Kult, andererseits als eine abstrakte Lehre über die Dreifaltigkeit, welche entweder als die Essenz verschiedener Lehrrichtungen oder als deren Oberbegriff gilt, bekannt. Die Theorie ist durchaus in der *Śivadṛṣṭi* angelegt, man denke nur an die zentrale Bedeutung der drei Kräfte in Somānandas Argumentation. Da allerdings der Trika als ein bestimmter Kult keinen Zusammenhang mit der *Śivadṛṣṭi* aufweist, ist dieser Name — um Mißverständnisse zu vermeiden — nur eingeschränkt für das Lehrgebäude, dem sie zugehört, zu verwenden.

1.1.3 Pratyabhijñā

Somānanda (ca. 875-925) ist mit seiner *Śivadṛṣṭi* der Begründer der philosophischen Richtung des monistischen Śivaismus in Kaschmir.[19] Diese Richtung wurde später nach der ihr eigenen Wiedererkennungs-Lehre ‚Pratyabhijñā' genannt; im *Sarvadarśanasaṃgraha* Mādhavas (14.Jh.) bezieht sich dieser Name auf die monistischen Strömungen des Śivaismus insgesamt. Die Bezeichnung ‚Pratyabhijñā' ist dem bahnbrechenden Werk des Utpaladeva (900-950),[20] der *Īśvarapratyabhijñākārikā*, entnom-

---

K. C. Pandey 1963:599.

[16]Lakshman Jee (1985) 1988:131.

[17]B. N. Parimoo 1978:xviii.

[18]Vgl. B. N. Pandit 1977:236, Kap. „The Trika Śāstra". Und id., *The Saivism of Kashmir*, Jahr unbekannt, p.373. Ähnlich: Mark Dyczkowski 1987:14.

[19]Von Bedeutung ist auch der hierzu nicht vollständig erhaltene Kommentar (ŚDV) des Utpaladeva.

[20]Alle Angaben von Lebensdaten hier nach Navjivan Rastogi 1979, Appendix ‚A'.

men. Zu diesem Werk verfaßte Utpala seine Kommentare *vṛtti* und *ṭīkā*.[21] Auf Utpaladeva, den direkten Schüler des Somānanda, folgte Lakṣmaṇagupta, der nicht als Autor in Erscheinung tritt, darauf der berühmte Abhinavagupta (950-1000). Unter dessen zahlreichen Werken[22] sind in bezug auf die Pratyabhijñā-Lehre vor allem seine Kommentare zu Utpaladevas ĪPK zu nennen, nämlich die *Vimarśinī* und die *Vivṛtivimarśinī*; in den meisten seiner anderen Werke, etwa seinem Hauptwerk *Tantrâloka*, verbindet er die verschiedenen monistischen Strömungen in einem synthetischen Ansatz und bezieht sich auch auf die einzelnen Kulte.[23] Ein weiterer herausragender Vertreter der Pratybhijñā-Richtung war Abhinavaguptas Schüler Kṣemarāja (975-1125), dessen Lehrbuch *Pratyabhijñāhṛdayam* als Einführungslektüre beliebt ist, weil er darin die wesentlichen Lehren — nicht ohne einige „Ergänzungen" aus den Kulten — sprachlich und inhaltlich vergleichsweise übersichtlich zusammenfaßt.

Unter den nachfolgenden Autoren sind Rājānaka Yogarāja (1000-1050) zu nennen, der Autor des Kommentars ‚*vivṛti*' zu Abhinavaguptas *Paramârthasāra*, und schließlich Maheśvarānanda (1175-1225), der Autor der *Mahârthamañjarī*, eines Werkes, in dem die verschiedenen mystischen und philosophischen monistischen Strömungen Kaschmirs in einer Synthese erscheinen — darunter die Pratyabhijñā-Lehre — und auch aus der *Śivadṛṣṭi* zitiert wird.[24]

Die Wiedererkennung, die bereits im Buddhismus und im Nyāya als eine bestimmte Art der Erkenntnis — beim letzteren im Unterschied zur Erinnerung — bekannt ist, erhält in der nach ihr benannten śivaitischen Schulrichtung eine eschatologische Bedeutung. Auf der Grundlage der allumfassenden Einheit ist es das göttliche Wesen im erkennenden Subjekt, das sich durch dasselbe göttliche Wesen im anderen, d. h. im Erkenntnisgegenstand, wiedererkennt. So wird Erkenntnis zur Gotteserkenntnis. Diese Lehre ist bereits in der *Śivadṛṣṭi* dargestellt.[25] Auch die unmittel-

[21] Hierzu sind die Arbeiten von Raffaele Torella, Rom, (1988, 1994) aufschlußreich, der eine kritische Edition der *Īśvarapratyabhijñāvṛtti* erarbeitete.

[22] K. C. Pandey (1963:27-28) zählt 44 Titel, weitere Werke von Abhinavagupta sind wahrscheinlich.

[23] Das Gleiche gilt auch für Jayaratha (1150-1200), Autor des Kommentars TĀV.

[24] Nach Lilian Silburn 1968:11 und dem Anhang „Stances citées dans le commentaire".

[25] Vgl. ŚD V.105c-107b, 109ab.

bare Erlösung wird dort beschrieben.[26]

Hingegen wird das Wort *,pratyabhijñā'* in der *Śivadṛṣṭi* nur an einer Stelle verwendet und dort nicht als ein Begriff im Sinne der späteren Schule.[27] Abhinavagupta erklärt die Wiedererkenntnis als das Licht oder Wissen des Herrn, welches bereits zuvor bestand, aber abgewandt war, und nun dem Erkennenden entgegentritt, d. h. zur Erfahrung wird.[28] Die Wiedererkenntnis ist keine neue Erkenntnis, sondern vielmehr eine Reaktivierung eines in Vergessenheit geratenen Wissens. Abhinavagupta beschreibt „die Wiedererkennung des eigenen wahren Wesens" als „der höchste Mantra, die wahre Einweihung, das wahre Opfer, der höchste unter den Riten".[29]

Gemeinsam ist den Werken dieser Richtung, daß sie sich nicht mit einer Beschreibung bestimmter Lehren begnügen, sondern sich in eine argumentative Auseinandersetzung mit anderen Schulen und Richtungen einlassen und sich einer rational-argumentativen Sprache bedienen. Inhaltlich wird der Erkenntnis der Immanenz Śivas in allem oberste Priorität eingeräumt. Die anderen Methoden zur Erlangung des Heils[30] haben hier eine untergeordnete Rolle und Probleme, die nicht den höchsten Zustand betreffen, werden nur gestreift.

Die Zuordnung der *Śivadṛṣṭi* zur Richtung der Pratyabhijñā innerhalb des monistischen Śivaismus Kaschmirs ist unumstritten.

[26] Vor allem in ŚD VII.5c-6d. Vgl. hier unter Punkt 1.2.3, „Somānanda als Begründer der ,Nicht-Methode' ".

[27] ŚD IV.121ab (Zählung KSTS 120ab). Genaugenommen steht dort *,pratyabhijñāna'*. Nach Somānanda erfolgt aufgrund der „Wiedererkennung" die Identifikation des Neuen mit dem Bekannten, d. h. des Wahrgenommenen mit dem Erinnerten — eine Erkenntnis, die nur aufgrund der Einheit möglich ist.

Die Wiedererkennungslehre, wie sie von Utpaladeva geprägt ist (Erlösung durch Wiedererkennen der Identität der Seele mit dem Göttlichen: ĪPK III.ii.2; weiter ĪPK I.i.1; IV.i.12; IV.ii.2), wird so von Somānanda nicht begrifflich gefaßt.

[28] ĪPV I, p.19-20, zu ĪPK I.i.1 *,tasya maheśvarasya pratyabhijñā pratīpam ātmâbhimukhyena jñānaṃ prakāśaḥ pratyabhijñā /'*

[29] Nach PTV (Skt. p.98/Engl. p.258): *,svasvarūpa-parijñānaṃ mantro 'yaṃ pāramârthikaḥ / dīkṣeyam eṣa yāgaś ca kriyāyām apy anuttaraḥ //'*.

[30] Im Rahmen einer Reihe von Heilswegen wird diese Erkenntnis (Wiedererkennung) als ,Nicht-Methode' (,wegloser Weg') aufgeführt — ein brauchbares Paradox.

1.1.4 Andere mögliche Bezeichnungen

Sarvacaitanya-vāda Dieser Name ist übersetzbar mit ‚All-Geistigkeitslehre'. Somānanda benennt damit seine Lehre in *Śivadṛṣṭi* V.19c im Zuge seiner Zurückweisung der Materialisten. Es ist in der Tat eine Bezeichnung, die uneingeschränkt zutreffend ist für den gesamten monistischen Śivaismus, dessen eine Strömung die Pratybhijñā-Richtung ist. Sie orientiert sich am ontologischen Konzept der Schule,[31] ähnlich wie die folgende.

Sarvasatyatva-vāda Dieser Name bedeutet ‚die Lehre, nach der die Wirklichkeit in allem besteht' und kann mit ‚All-Wirklichkeitslehre' wiedergegeben werden oder mit ‚Omni-Realitas-Doktrin'. Somānanda verwendet diese Bezeichnung in *Śivadṛṣṭi* III.32. Utpala umschreibt dies wie folgt: „Allen Dingen ist Wirklichkeit zu eigen, da ihr Wesen eins ist mit Śiva."[32] Diese These wird von Somānanda in der ŚD wiederholt erklärt. Wie der vorhergehende wurde auch dieser Ausdruck nie gebräuchlich.

Tryambaka-śaiva-darśana, Tryambakā-, Terambā-Śivaismus In der Darstellung der Tradition seiner Lehre bezeichnet Somānanda seine Schule *(maṭhikā)*[33] als ‚Tryambakā'-Schule[34] nach dem Lehrer Tryambaka, dem geistgeborenen Sohn des Durvāsas,[35] der die monistische Lehre wieder bekannt machte. Dieselbe Bezeichnung lautete in der Landessprache ‚Terambā',[36] ein Name, der nach Madhusudan Kaul Shastri, dem Herausgeber der *Śivadṛṣṭi*, möglicherweise bis in die heutige Zeit in dem kaschmirischen Familiennamen ‚Tiryum' fortdauerte.[37] Auf diesem Hintergrund wird in Indien gelegentlich die gesamte monistische bzw.

[31]Zum Inhalt der Lehre siehe hier, Kap.IV, insbesondere 4.3. Eine Nähe zum Buddhismus *(Vijñāna-vāda)* ist plausibel, aber die Einzelheiten des historischen und argumentativen Austauschs sind ein Anliegen weiterer Forschungen (bisher Torella 1992). Ein grundlegender Unterschied zwischen den beiden Schulen besteht in der Bewertung der Beständigkeit und der Göttlichkeit des Bewußtseins bzw. der Geistigkeit *(vijñāna, cit)*. Vgl. auch hier, 3.2.

[32] *‚Sarva-vastūnāṃ ca śivaika-rūpatve satyatvaṃ syāt'* (ŚDV, p.110, Z.4).

[33]ŚD VII.122b.

[34]ŚD VII.121c.

[35]ŚD VII.111a-d.

[36]ŚD VII.121d.

[37]ŚD, 1934:iii.

nicht-dualistische Schule des Śivaismus als *„Tryambaka-śaiva-darśana"* bezeichnet.[38]

Advaya-vāda, Īśvarâdvaya-vāda, u. ä. Die Bezeichnung *‚Advaya-vāda'* kann mit ‚Nicht-Dualismus' bzw. ‚Monismus' wiedergegeben werden. Sie umfaßt nach Utpaladeva (ŚDV vor ŚD III.1, KSTS, p.94) nicht nur die eigene Lehre, wie sie im ersten Kapitel der ŚD dargestellt und im zweiten Kapitel gegenüber den Grammatikern verteidigt wurde, sondern auch die verwandte Schule des Śaktismus oder Krama, die im dritten Kapitel der ŚD kritisiert wird. Eine Eingrenzung dazu stellt der Name *‚Śivâdvaya-darśana'* dar, den Utpala in ŚDV zu Vers III.97cd (p.142) benutzt. In gleichem Sinne gebraucht er auch *‚Śivaikya-vāda'*.[39] Zur Abgrenzung der eigenen monistischen Lehre von der des Vedānta *(para-brahmâdvaya-vāda)* und der der Grammatiker *(śabda-brahmâdvaya-vāda)*[40] nennt Utpala die Lehre des Somānanda *‚īśvarâdvaya-vāda'* (‚Gottesmonismus').[41] In gleicher Weise verwendet Jayaratha den Ausdruck *‚īśvarâdvaita-vāda'*.[42] Eine Verkürzung dieser Bezeichnung ist Utpalas *‚īśvara-darśana'* (‚Gotteslehre').[43] Ein Anhänger dieser Lehre wird gelegentlich als *‚īśvara-vādin'* bezeichnet[44] im Unterschied zu einem Vedāntin *(brahma-vādin)*.

(Nicht) Svātantrya-vāda Dieser Name bedeutet ‚die Lehre von der göttlichen Freiheit'.[45] Nach dieser Lehre ist das göttliche Wesen absolut

[38] Z. B. von Radheshyam Chaturvedi 1986:296, in seiner Überschrift für die Geschichte der Lehre.
Vgl. auch die Verwendung von ‚Trika' (siehe 1.1.2): „So soll der Name ‚Trika' auf Tryambaka zurückgehen, den geistgeborenen Sohn des Durvāsas, der die monistischen śivaitischen Lehren wieder bekannt machte" (Nach J. C. Chatterjee (1914) 1962:6 und Anm.1 mit Jayaratha in TĀV (Ms.). Ebenso K. C. Pandey 1963:599.).

[39] ŚDV zu ŚD III.74ab, KSTS, p.129.

[40] Die Auflösung des Kompositums *śabda-para-brahmâdvaya-vāda* als Dvandva erfolgt in Anlehnung an die Erklärungen des Herausgebers Pt. Madhusudan Kaul Shastri in seiner Anmerkung 1, KSTS 1934:36.

[41] Im Kommentar vor ŚD II.1; KSTS p.36.

[42] TĀV XXXVII, p.3719, Vers 7.

[43] ŚDV, p.142.

[44] Vgl. Navjivan Rastogi, in *Navonmeṣa*, 1987:38.

[45] Mit Bettina Bäumer 1992:15.

unabhängig und verfügt über einen uneingeschränkt freien Willen. Dieser freie Wille geht in der analytischen Betrachtung den Kräften von Wissen und Tätigkeit voraus. Er ist somit die Ursache für die Entstehung der Vielfalt der Welt.[46] Wie Śiva der ganzen Vielfalt innewohnt, so ist in ihr sein Wesen enthalten, nämlich die Geistigkeit *(cit, caitanya)* und ebenso sein (freier) Wille.[47]

Obschon dieser Name gelegentlich in der Literatur auftaucht, z. B. bei Yogarāja,[48] und in der Tat charakteristisch ist für die Lehre des Somānanda und seiner Schüler, sollte man davon absehen, ihn für das ganze Lehrgebäude zu verwenden.[49] *‚Svātantrya-vāda'* ist der Name für eine bestimmte, zentrale Lehre des monistischen bzw. nicht-dualistischen Śivaismus; er erfaßt nicht dieses ganze Lehrgebäude.

(Nicht) Ābhāsa-vāda In ähnlicher Weise wie *‚svātantrya-vāda'* ist der in der frühen Sekundärliteratur[50] übliche Ausdruck *‚ābhāsa-vāda'*[51] ebenfalls nur für ein Teilgebiet des monistischen Śivaismus richtig, nämlich für die besondere Form des *satkārya-vāda*, nach der die Welt als die äußere Erscheinung Śivas zu verstehen ist.[52] In diesem Sinne sagt Somānanda: „Die Ungleichheit, die zuvor nicht vorhanden war, [entsteht] aufgrund des Hervortretens der Tätigkeitskraft in der äußeren Erscheinung *(bāhyâbhāsa)*" (ŚD VI.58cd). Man beachte dabei, daß hier der Ausdruck *‚ābhāsa'* etwas unbedingt Wirkliches bezeichnet und sich damit strikt

---

[46] Siehe ŚD V.14ab. Somānanda vergleicht dies mit dem Willen eines Yogin, aus dem heraus dieser Dinge materialisiert, vgl. ŚD I.44a-45b. Vgl. auch ĪPK I.v.13.

[47] Vgl. ŚD V.37a.

[48] Yogarājâcārya, Kommentar zu *Paramârthasāra* Vers 27, Ausgabe Sri Ranvir Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, 1981:43, Z.12-13.

[49] Dies ist im Unterschied zu K. C. Pandey, der dies befürwortete. Vgl. K. C. Pandey 1963:329 und Bhāskarī II.iii.

[50] Z. B. bei K. C. Pandey im Zusammenhang mit der Literatur Utpaladevas und Abhinavaguptas.

[51] Auf Deutsch ‚die Lehre, nach der die Welt die äußere Erscheinung Gottes ist'. Die Wiedergabe als ‚Erscheinungslehre' ist abzulehnen, da dieses Wort nicht eindeutig zu verstehen gibt, daß die hier gemeinte ‚Erscheinung' eine wirkliche Manifestation ist und keine Illusion wie im Vedānta.

Etymologisch ist *ābhāsa* hier mit dem Kausativum *ābhāsayati* in Beziehung zu setzen (diesen Hinweis verdanke ich D. B. Sen Sharma, mündl.).

[52] Vgl. die Erörterung der Kausalitätsbeziehung in ŚD IV.33c-37b, insbesondere Vers 34a-d. Auch ĪPK II.i.4.

von der Bedeutung im Vedānta unterscheidet. Dort bezieht er sich bekanntlich auf die Scheinwelt. Eine solche gibt es aber im Śivaismus nicht. Auf dem Hintergrund des Vedānta führt dieser Ausdruck daher leicht zu Mißverständnissen, weshalb sich B. N. Pandit gegen die Verwendung desselben ausspricht, wie auch gegen die Umschreibung als ‚Idealistischer Monismus'. Er schlägt die Benennungen ‚*Svātantrya Siddhânta*' vor bzw. ‚Absoluter Theismus'.[53]

Parādvaita Siddhānta bzw. ‚Supreme Monism' Neben den Bezeichnungen ‚*svātantrya siddhânta*' bzw. ‚absolute theism' (s.o.) macht B. N. Pandit noch weitere Vorschläge für die Benennung der monistischen bzw. nicht-dualistischen śivaitischen Lehre, die er mit Zitaten aus der reichen Quellenliteratur begründet. Wiederum in einer Sanskrit- und einer englischen Variante befürwortet er die Bezeichnungen ‚*Parâdvaita Siddhânta*' bzw. ‚Supreme Monism', auf deutsch etwa ‚Höchster Monismus'.[54] Dies stützt er durch zahlreiche Zitate aus dem MVV und dem TĀ.[55]

Ferner führt B. N. Pandit die Bezeichnung ‚*pratyakṣâdvaita*' als ein Synonym für ‚*parâdvaita*' an, wobei er sich mit Abhinavagupta auf dessen Vater, Ācārya Narasiṃha, beruft.[56] Diese Bezeichnung soll unterstreichen, daß die monistische Erfahrung auch in den weltlichen Geschehnissen vorhanden ist.

Die hier vorgeschlagene Benennung mit ihren Varianten ist zwar inhaltlich und durch die Quellen Abhinavaguptas gut begründet, doch ist sie als Name wenig aussagekräftig und wird sich nicht durchsetzen.

---

[53]B. N. Pandit 1977:236. „It is not correct to call the Śaivism of Kashmir either an *Ābhāsavāda* or an idealistic monism, because one of the fundamental principles of that philosophy is a pragmatic realism. It could be better termed as *svātantrya siddhānta*, or absolute theism."

[54]B. N. Pandit, „Paradvaita Siddhanta or Supreme Monism of Abhinavagupta", ein Artikel für *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Hg. von Sunthar Visuvalingam. Erscheinen demnächst. Darin p.9.

[55]B. N. Pandit, op.cit., nennt folgende Stellen: MVV I.123; TĀ II.16; TĀV zu TĀ II.19. Weiter fand ich diesen Ausdruck in MVV II.329.

[56]B. N. Pandit, op.cit., p.13: „... Narasinhagupta, the father of Abhinavagupta, called it *pratyakṣâdvaita*. Thus says Abhinavagupta about it (MVV I.763-4): *idaṃ sandhānakalikā-pariniṣṭhita-buddhinā // ācārya-narasiṃhena pratyakṣâdvayam ucyate /*".

1.2 Somānanda Nātha

Überblick

Somānanda ist der Begründer der Pratyabhijñā-Richtung[57] des monistischen Śivaismus in Kaschmir. Er lebte wahrscheinlich um 875-925 u. Z., damit im Indien der Zeit kurz vor Al-Bīrūnī,[58] lange nach Bhartṛhari,[59] nach Śaṅkara, dem Advaitin,[60] nach Dharmottara,[61] nach Vasugupta,[62] dem Verfasser der *Śivasūtras*, als Zeitgenosse des Jayanta Bhaṭṭa[63] und des Bhaṭṭa Kallaṭa. Sein Schüler und Nachfolger war Utpaladeva, Autor der *Īśvarapratyabhijñākārikā*, dessen Nachfolger zweiten Grades der geniale Abhinavagupta war, der durch vielseitige und zahlreiche Werke anhaltende Berühmtheit erlangte. Insgesamt ist zu bemerken, daß Somānanda mitten in der Blütezeit der indischen Philosophie[64] und in einer Gegend intensivster geistiger Auseinandersetzung (Kaschmir) lebte.

Somānanda war in verschiedene philosophische und religiöse Lehren eingeweiht, so als Schüler des Vasugupta[65] in die Richtung des monistischen Śivaismus, welche unter Bhaṭṭa Kallaṭa als ‚Spanda-Lehre' bekannt wurde, und als Schüler des Govindarāja[66] in die Krama-Lehre, außerdem in die Lehren der Āgamas und des Sāṃkhya. Wie aus seiner Kritik gegnerischer Ansichten hervorgeht, war er vertraut mit den Lehren des Vaiyākaraṇa, der buddhistischen Schulen, des Nyāya-Vaiśeṣika, des Vedānta, des Pañcarātra und weiterer damals verbreiteter Richtungen. Er war also ein hochgebildeter Gelehrter seiner Zeit. Darüberhinaus gilt er als ein Meister, der die höchste Wirklichkeit selbst erfahren hatte.[67]

[57]Zur Lehrer-Schüler-Tradition der Pratyabhijñā-Richtung ausführlich hier, 1.1.3.

[58]973-1048. Nach Gotthard Strohmaier (1988) 1991:6, 29.

[59]Ca. 400-550. Nach Bimal Krishna Matilal 1986:xiv.

[60]Ca. 8.Jh. Nach B. K. Matilal 1986:xiv.

[61]Ca. 730-800. Nach Hajime Nakamura in *The Encyclopedia of Religion*, Bd.II:470.

[62]800-850. Nach Navjivan Rastogi 1979:108.

[63]Ca. 850-900. Nach Janaki Vallabha Bhattacharyya 1978:xxiv. Jayanta Bhaṭṭa war lange Zeit im Gefängnis. In seinen Werken nimmt er keinen Bezug auf die Arbeit des Somānanda, wie auch umgekehrt keine direkte Nennung erfolgt.

[64]Vgl. Dharmendra Nath Shastri 1964:12. „This period, extending from the fifth to the eleventh century, is the brightest period, not only in the history of the Nyāya-Vaiśeṣika school, but also in that of Indian philosophy in general."

[65]Siehe 1.2.1.2, Tradierungskette Nr.4.

[66]Ibid., Tradierungskette Nr.1.

[67]Siehe *Vṛtti* zu ĪPK IV.ii.1 und ĪPV, Vers 2 vor ĪPK I.i.1; ausführlich hier, 1.2.3.5.

Von seinen Werken ist heute nur die *Śivadṛṣṭi* erhalten. Im folgenden werden die genannten Angaben begründet und erläutert.

1.2.1 Biographische Angaben

1.2.1.1 Aus Primärquellen

Alle Nachforschungen und Erkenntnisse zur Person Somānandas und seiner Werke stützen sich zunächst auf zwei Primärquellen, nämlich die *Śivadṛṣṭi*, in der Somānanda selbst einen Abriß über seine Herkunft gibt, und die *Rājataraṅgiṇī*, die berühmte Chronik Kaschmirs aus dem 12. Jh.

(1) Śivadṛṣṭi

Im siebten Buch der *Śivadṛṣṭi* gibt Somānanda in den Versen 107a–122b, also zum Abschluß seines Werkes, einen Überblick über die Entstehung der Schule, die er ‚Tryambakā' bzw. ‚Terambā'[68] nennt und deren neunzehntes Glied[69] in der Überlieferungsreihe er selbst ist. Die Übersetzung der Verse lautet wie folgt:

(107a-d) Früher[70] befanden sich die śivaitischen und andere Geheimlehren[71] *(rahasya)* in der Mundhöhle[72] der großen Seher. In ihnen [wirkte] auch die Tätigkeit der Gnade *(anugraha-kriyā)*.[73]

Bemerkenswert sind auch Somānandas konsequent monistische Verehrung Śivas in ŚD I.1 und seine Beschreibung der transzendenten Bewußtseinszustände in ŚD, Kap.VII.

[68] Vgl. „Bezeichnung des Lehrgebäudes", Abschnitt 1.1.4.

[69] Mit K. C. Pandey 1963:135-6. Übersetzungstechnisch wäre ein weiteres Glied möglich, so daß Somānanda an zwanzigste Stelle käme, vgl. ŚD VII.118cd.

[70] D. h. im *satya- (sat-, kṛta-,) yuga, tretāyuga* und *dvāparayuga*. Vgl. Lakshman Jee (1985) 1988:89.

[71] D. h. die 10 dualistisch ausgerichteten *Śiva Tantras*, die 18 dualistisch-monistisch ausgerichteten *Rudra Tantras* und die 64 monistischen *Bhairava Tantras*. Vgl. Lakshman Jee (1985) 1988:90. Hélène Brunner 1985 zeigt, daß diese gängige Einteilung der *Śaivāgamas* u. E. nicht auf Unterschieden in der philosophischen Ausrichtung basiert, sondern historische Entwicklungen spiegelt.

[72] D. h. im Innern der fünf Gesichter Śivas, genannt *Īśāna, Tatpuruṣa, Sadyojāta, Vāmadeva* und *Aghora*. Sie waren im wortfreien, subtilen Zustand von *parāvāk, paśyantī* und *madhyamā*. Vgl. Lakshman Jee (1985) 1988:90-91.

[73] Aus Gnade manifestierte der Herr die Geheimlehren in diesen fünf Gesichtern. Gnade als Leitmotiv seiner Tätigkeit umfaßt auch sein übriges Wirken, d. h. Entlassung – Erhal-

(108a-110d) Als das Kaliyuga begann, wurden [die Lehren] nicht mehr verstanden und die Unterweisung [in der Lehre], deren Anfang die Reihe *kalāpi* ist, wurde unterbrochen.[74] Da stieg der Herr, der sich [sonst] auf dem Berg Kailāsa aufzuhalten pflegte, verkörpert in der Gestalt des *Śrīkaṇṭha*[75] auf die Erde herab, um Gnade zu gewähren, und regte den Weisen namens *Durvāsas*[76] an, dessen Same nach oben gerichtet war *(ūrdhvaretas)*[77] (/der ein Asket war). Der Herr [sprach zu ihm:] „Die Geheimlehre darf nicht ausgelöscht werden. Handle dementsprechend."

(111a-112b) Als nun dieser Ehrwürdige, der [die Kraft der Askese-] Anstrengung besaß, vom Herrn die Anweisung empfangen hatte, schuf er aus sich selbst *(sasarja)* einen geistigen (/geistgeborenen) Sohn *(mānasaḥ putraḥ)*, dessen Name *Tryambakāditya* lautete.[78] Diesem übermittelte er die gesamten Geheimlehren.

tung – Zurückholung – Verhüllung.

[74]Die Bedeutung von ‚*kalāpi-grāma*' ist nicht belegt. Übersetzungsvariante: „Als das Kaliyuga begann, begaben sich die [großen Seher] an einen schwer zugänglichen Ort, gegenüber dem Dorf Kalâpi. Als auch [dort] die Lehre verloren gegangen war, stieg der Herr ..."

[75]Ein Name Śivas.

[76]Der Name ‚Durvāsas' kommt in der indischen Literatur häufiger vor. (a) Es heißt so außerdem der Sohn der Anasūyā und des Ṛṣi Atri (Rāmāyaṇa). (b) Er verfluchte Śakuntalā, (c) segnete Kuntī, (d) verfluchte Indra (Viṣṇu Purāṇa), (e) traf Kṛṣṇa (MBh). Vgl. John Dowson 1982:99. Ob es sich dabei um die gleiche Person handelt, ist bisher noch nicht erforscht.

Gopināth Kavirāj erwähnt Durvāsas als Autor folgender Werke: (1) *Lalitāstavaratna (Lalitāstotraratna), (2) Paraśambhustotra* und (3) *Mahimnastotra* (in (1) *Yoginīhṛdayam*, 1979:V-VI; (2) „Śākta Philosophy" in *Aspects of Indian Thought*, 1966:178-9; (3) „The Philosophy of Tripurā Tantra", op.cit., p. 219) und als Lehrer in der Linie der Vīra Śaivas (in „Vīra Śaiva Philosophy", op.cit., pp. 149-150).

[77]Lakshman Jee ((1985) 1988:92) erklärt diesen Ausdruck folgendermaßen: „which means ‚one who's power of sex is preserved', and who was, therefore, a *brahmacārī* (celibate)." Für eine umfassendere Interpretation vgl. Adelheid Herrmann-Pfandt 1992:67-68 mit Wendy Doniger O'Flaherty 1973:8-11. Im Zusammenhang mit *lakṣaṇa* vgl. Willem Bollée 1997, Vorlage p.21.

[78]Eine abweichende Darstellung findet sich bei Abhinavagupta in *Tantrâloka* Kap.XXXVI; er stützt sich auf die Angaben des *Siddhā Tantra*. Vgl. K.C. Pandey 1963:134. Diese Version findet sich u.a. bei Lakshman Jee (1985) 1988:92-93. Es heißt dort, daß *Durvāsas* aus sich drei geistgeborene Söhne und eine geistgeborene Tochter schuf, nämlich *Tryambakanātha*, den er die Bhairava-Tantras lehrte, *Āmardakanātha*, den er die Śiva-Tantras lehrte, *Śrīnātha*, den er die Rudra-Tantras lehrte und die *Ardhatryambakā*, die er die Bhairava Tantras lehrte.

(112c-113c) Dieser *(Tryambakāditya)* zog sich in eine Höhle zurück (/ging in ...), die entsprechend ‚Tryambakā' genannt wurde. Darauf schuf er dort durch den Geist [wiederum] einen (anderen) Sohn, der denselben Namen trug (*Tryambakāditya* junior),[79] erlangte Vollkommenheit und stieg zum Himmel auf.

(113d-114b) Sein Sohn [handelte] ebenso. Indem [stets] auf die gleiche Weise ein [geistgeborener] Sohn entstand [und] Vollkommenheit erlangte, [kam es zu] vierzehn [Nachfahren,] die vollkommen waren *(siddha)*.

(114c-115b) Bis zum fünfzehnten Sohn [war es so, aber] dieser, der aller Lehren kundig war, begab sich einmal (/irgendwann) auf eine Reise in die Welt [und] schaute sich um. (115c-118d) Nun wurde sein Sinn (/Gesicht) nach außen gewandt. Da begegnete ihm eine Brahmanin *(brāhmaṇī)*. Sie war jung und hübsch, sie trug glückverheißende Zeichen und hatte eine wohlgeformte Figur *(bandhura)*. Er sah dieses Mädchen, das mit Glückszeichen versehen[80] und als seine Lebenspartnerin *(sadharma-cāriṇī)* geeignet war, ging in angemessener Form *(samyak)* selbst zu ihrem Vater, hielt um ihre Hand an *(arthayitvā)* und führte sie (/die Brahmanin) behutsam [zu sich nach Hause]. Durch die brahmanische Vermählung wurde darauf ein entsprechender [Sohn] geboren. Er[81] wanderte umher und kam mit der Zeit in die Kaśmīr-Lande.

(119a-121b) Sein Name war *Saṃgamāditya*, *Varṣāditya* war sein Sohn. Dessen Sohn war der Ehrwürdige namens *Aruṇāditya*. Von diesem stammte sein entsprechender [Sohn] mit Namen *Ānanda*; von diesem stamme ich, genannt *Somānanda*, ein solcher [Brahmane]. Ich verfaßte die Abhandlung *(prakaraṇa)*[82] mit dem Titel ‚*Śivadṛṣṭi*'.

---

[79]Ibid., p.93: *Tryambakanātha* schuf den geistgeborenen Sohn *Tryambakāditya*, an den er die Bhairava Tantras weitergab. Während also in der Version des Somānanda zweimal die Söhne *Tryambakāditya* heißen (sowohl der Sohn als auch der Enkel des *Durvāsas*), heißt nach Abhinavagupta (vgl. Lakshman Jee) nur der zweite (der Enkel) so, der erste jedoch *Tryambakanātha*.

[80]Vgl. die Beschreibung einer *dūtī* bei K. C. Pandey 1963:616-617.

[81]Mit K. C. Pandey (1963:135-6) war es der Vater, also der fünfzehnte Lehrer und der erste, der heiratete. Übersetzungstechnisch wäre auch dessen Sohn möglich.

[82]Vgl. dazu K. C. Pandey *Bhāskarī* II:p.iii. „He himself calls his work 'Prakaraṇa', probably meaning thereby that it is a treatise, which does not simply state the principles aphoristically, as was done by Vasugupta, but puts them on a rational basis."

(121c-122b) In dieser Weise besteht die Lehre (/Schule) *(maṭhikā)* genannt ‚Tryambakā' bzw. ‚Terambā' in der Landessprache. Sie wurde von Schüler zu Schüler erweitert *(vistīrṇa)* und überliefert *(udita)*. (122c-123b) Dieses kleine Büchlein *(prakaraṇaṃ manāk)* wurde von mir verfaßt. Obwohl es nützlich ist, soll man die Lehrer [um Unterweisung] bitten, damit man [die Lehre] versteht. [Ende]

Nach bester indischer Sitte präsentiert sich hier der Autor am Ende seines Werkes und nennt seine Stellung innerhalb seiner Tradition. Wie üblich sind dabei die als historisch einzuschätzenden Daten in einen mythologischen Rahmen eingebunden. Auch andere indische Lehrer, ob Gautama Buddha, Mahāvīra oder Kṛṣṇa in der *Bhagavadgītā*,[83] weisen darauf hin, daß sie keine neue Lehre verkünden, sondern in einer langen Tradition von Inkarnationen oder Lehrern stehen, die bis in die Urzeit zurückreicht. Dem gleichen Brauch unterliegen die Genealogien der Könige in den *Purāṇas* und bei den Dichtern, z. B. bei Kālidāsa, sowie die meisten anderen Hinweise auf herausragende Personen, falls überhaupt etwas über sie bekannt wird.

Als historisch gültige Information kann hier nur gelten, daß Somānanda, Autor der *Śivadṛṣṭi*, ein Brahmane aus Kaschmir war, wie bereits vier seiner Vorfahren *(Saṃgamāditya > Varṣāditya > Aruṇāditya > Ānanda)*. Saṃgamāditya war nach Kaschmir eingewandert. Die Lehre war stets vom Vater an den Sohn weitergegeben worden,[84] wobei sie weiterentwickelt wurde. Nach dem (mythologischen) Ur-Lehrer Tryambakāditya wurde sie ‚Tryambakā' genannt bzw. ‚Terambā' in der Volkssprache. Die nach anderen Quellen[85] parallel entstandenen anderen Schulen der dualistischen und monistisch-dualistischen Richtungen bleiben unerwähnt.

Indem Somānanda seine historischen Angaben in einen mythologischen Rahmen stellt, erklärt er, daß sich seine Lehre auf übersinnliche Erkenntnisse begründet, d. h. auf in der Meditation gewonnene Inspirationen übersinnlichen und damit „göttlichen" Ursprungs, die gewissen Perso-

Ein *prakaraṇa* ist eine unabhängige Abhandlung („independent treatise") im Gegensatz zu den üblichen Kommentaren und Sub-Kommentaren. Vgl. Matilal 1986:xiii.

[83]BhG IV.1-3.

[84]Nach Somānanda waren die Nachfolger in der Tradition meist nicht mehr die Söhne, sondern andere Schüler. Vgl. dazu N. Rastogi 1979:134-137.

[85]Vgl. Abhinavagupta in TĀ, Kap.XXXVI.

nen besonders reinen Lebenswandels zuteil wurden. Die ersten Lehrer waren nach der Tradition weltabgewandte Asketen, die ihre Nachfolger jeweils durch ihre Geisteskraft erschufen. Diese Beschreibung unterstreicht ihren besonders makellosen Lebenswandel. Die Lehren wurden in den Āgamas aufgezeichnet, den nicht zu den vedischen zählenden, tantrischen „Offenbarungs-" Schriften. Diese Texte sind heute nur teilweise, obschon in gewaltigem Umfang, erhalten und nur spärlich erforscht. Die Lehren übersinnlichen Ursprungs werden von Somānanda in seinem Lehrbuch, der *Śivadṛṣṭi*, systematisch vorgestellt und in rational-argumentativer Sprache erklärt.

Den Ausführungen Somānandas zufolge ist die monistische śivaitische Lehre nicht nur übersinnlichen, sondern auch nicht-kaschmirischen Ursprungs. Erst der fünfzehnte Repräsentant der Lehre, Saṃgamāditya, hat sie nach Kaschmir gebracht und sich dort niedergelassen. Er war auch der erste, der eine Brahmanin heiratete und mit ihr Kinder zeugte.

Einen anderen Gesichtspunkt zeigt Mark Dyczkowski. Er erklärt Somānandas Rückführung der Geschichte seiner Lehre und seiner Genealogie auf die bekannte mythische Figur des Tryambaka als einen Schachzug, um der eigenen Position mehr Autorität zu verleihen:[86]

> „Somānanda attributed the beginnings of his own system to a popular mythical figure associated with the origins of Āgamic Śaivism in order to lend it the authority of a tradition grounded in the scriptures."

Dyczkowski versteht Somānandas Lehre als einen Neubeginn und somit als ein in Kaschmir selbst entstandenes Produkt und stützt sich dabei auf Äußerungen Utpaladevas und Jayarathas.[87] Diese Quellen sind aber nur eingeschränkt in solchem Sinne aufzufassen, denn Utpalas Beurteilung der Lehre als ein ‚neuer Weg' wird durch Abhinavaguptas Interpretation abgeschwächt.[88] Somānanda selbst weist sowohl von sich, daß seine

[86]Mark Dyczkowski 1987:18-19.

[87]Ibid., er stützt sich auf Utpaladeva in ĪPK IV.ii.1 und auf Jayaratha bei R. K. Kaw 1967:4. Ausführlich dazu hier, Abschnitt 1.2.3.2.

[88]ĪPV zu ĪPK IV.ii.1, ausführlich hier, Abschnitt 1.2.3.2. Dagegen ist Jayaratha in seinem Schlußwort zu TĀ XXXVII (Ausgabe 1987:3719, Vers 7) in der Tat im von R. K. Kaw und Dyczkowski genannten Sinne zu verstehen. Ob Jayaratha hier äußere Quellen unterschlägt, werden weitere Forschungen klären.

Lehre ihren Ursprung in Kaschmir habe, als auch, daß er eine neue Lehre verkünde. Insbesondere seine Aussage, daß er in einer langen Tradition stehe, wird durch die kritische Überprüfung der Texte gestützt, was den Rang seiner Erneuerungen und Erweiterungen keineswegs mindert (siehe 1.2.3.2, 3).

(2) Rājataraṅgiṇī

Die Angaben in Kalhaṇas *Rājataraṅgiṇī*, die sich zur Bestimmung von Somānandas Lebensdaten und -umständen eignen, sind dürftig. Seine namentliche Erwähnung beschränkt sich auf eine Stelle in Buch VII. Dort wird berichtet, daß König Harṣa (1089-1101) auf der Flucht vor seinen Verfolgern zur Hütte eines Asketen namens Guṇa gelangte. Dieser lebte zusammen mit einer Frau namens Bhīścā, auch Virahabhujaṃgī genannt. Bei der Hütte war ein Garten mit großen, schattenspendenden Bäumen und ein Hof, in dem sich eine Gottheit befand. Ihr Name lautete ‚Someśvara'. Diese Gottheit soll von einem *siddha* namens Somānanda auf einem Verbrennungsplatz verehrt worden sein (Vers 1635).[89]

Nach diesen Angaben ist offensichtlich, daß Somānanda zeitlich spätestens in die Regierungszeit Harṣas fällt. Diese Erkenntnis ist allerdings unerheblich, da es andere Informationen gibt, anhand derer sich Somānandas Lebenszeit genauer bestimmen läßt (siehe 1.2.1.2). Zweitens scheint in der zitierten Stelle die Charakterisierung Somānandas als eines ‚*siddha*'[90] begründet zu sein. Sein Aufenthalt an Verbrennungsstätten bestätigt die Erwartung, die an einen Meister tantrischer Lehren herangetragen wird. Die Geschichte der Gottheit Someśvara liegt im Dunkeln. Von der Identität der Bewohner der Einsiedelei und späteren Verehrer dieser Gottheit lassen sich keine Rückschlüsse auf die Lebensweise Somānandas ziehen; zwischen ihnen liegen mehr als anderthalb Jahrhunderte. Die Identität des erwähnten Somānanda mit dem Autor der *Śivadṛṣṭi* ist möglich, aber nicht gesichert.

---

[89] ‚*Somânandâbhidhānasya pūjyāḥ siddhasya devatāḥ / someśvarâbhidhāḥ santi kāścit pitṛ-vanântare // 1635 // tal-lāñchitâṅganā tuṅga-taru-pracchanna-vāṭikā / abhūd guṇâbhidhānasya kuṭī kṣudra-tapasvinaḥ // 1636 //*' RT VII, nach Marc Aurel Stein (1892) 1960.

[90] Vgl. KSTS Nr.27:15.

Eine andere Stelle der *Rājataraṅgiṇī* ist als Quelle für ein Verständnis der Zeitumstände interessant, d. h. der politischen und religiösen Verhältnisse, unter denen Somānandas Wirken stattfand. Somānanda gilt als jüngerer Zeitgenosse des Bhaṭṭa Kallaṭa,[91] des Schülers von Vasugupta, dem berühmten Verfasser der *Śivasūtras*. Kallaṭa selbst war der Autor oder Herausgeber[92] der *Spanda Kārikās*. In der *Rājataraṅgiṇī* findet Bhaṭṭa Kallaṭa Erwähnung als einer der berühmten heiligen Männer, die unter der Regierung des Königs Avantivarman (regierte 855-883) zum Wohle der Bevölkerung tätig waren:

> „(66) Zur Zeit [König] Avantivarmans stiegen der ehrwürdige Bhaṭṭa Kallaṭa und andere *siddhas* zum Wohle der Menschen auf die Erde herab. (67) Da es viel über deren Taten zu berichten gibt, soll [hier wenigstens] irgendeine beliebige reinigende Geschichte von einem unter ihnen erzählt werden."[93]

Darauf folgt in den Versen 68-121 die Geschichte des Ingenieurs Suyya.

Ob hier auch Somānanda zu den erwähnten ‚mit Vollkommenheiten versehenen Männern' *(siddha)* zählt, bleibt ungeklärt, da sie nicht aufgelistet werden. Möglicherweise waren sie teilweise umstritten. Auch scheint der Begriff *‚siddha'* nicht klar definiert, sein Gebrauch eher lose, so daß auch ein Ingenieur, der großartiges leistete, damit ehrenvoll bezeichnet wurde. Die erlangten Vollkommenheiten mußten nicht übernatürlich sein.[94]

1.2.1.2 Erkenntnisse aus der Sekundärliteratur

Ein Anliegen der Sekundärliteratur war es, zunächst Somānandas Lebensdaten zu bestimmen. Aus der Primärliteratur liegen keine genauen

[91] Vgl. hier, Abschnitt 1.2.1.2.

[92] Vgl. Jaideva Singh 1980:(xiii-)xiv. „The truth, therefore, seems to be that Vasugupta actually composed the Kārikās, taught them to Kallaṭa, and Kallaṭa only publicized them." Ausführlich bei N. Rastogi 1979:113-118. Er erkennt Kallaṭa als Autor an.

[93] *‚Anugrahāya lokānāṃ bhaṭṭa-śrī-kallaṭâdayaḥ /*
avanti-varmaṇaḥ kāle siddhā bhuvam avātaran // 66 //
caritre bahu-vaktavye yeṣām ekasya pāvanaḥ /
ayaṃ prāsaṅgikaḥ kaścid vṛttānto varṇayiṣyate // 67 //'
RT V., nach Marc Aurel Stein (1892) 1960.

[94] Dies steht im Gegensatz zu den *Yogasūtras* des Patañjali, wo die Vollkommenheiten, über die ein *‚siddha'* verfügt, nämlich die *‚siddhis'*, bestimmte übernatürliche Kräfte sind.

Angaben vor, kein König wird genannt, unter dessen Herrschaft Somānanda gefördert worden wäre. Es sind jedoch mehrere Ketten der Lehrer-Schüler-Verbindungen verschiedener Richtungen in einigen Texten enthalten. Sie erlauben eine im Vergleich zu anderen indischen Autoren relativ befriedigende Festlegung der Daten. So vermerkt Navjivan Rastogi, die Datierung Somānandas werde von den Gelehrten für eine unkomplizierte Angelegenheit erachtet.[95] Rastogi selbst kommt zu dem Schluß, daß Somānanda dem letzten Viertel des 9. und dem ersten Viertel des 10. Jahrhunderts zugeordnet werden kann, eine Angabe, die er offen hält für geringfügige Abänderungen im Zuge möglicher neuer Forschungsergebnisse.[96]

Rastogi, der sich zunächst auf K. C. Pandey stützt, begründet seine Angabe ausführlich und überzeugend durch den Vergleich von acht Tradierungsketten auf der Grundlage zahlreicher Belege aus den Sanskrit-Texten.[97] Die folgenden Erläuterungen geben seine Erkenntnisse wieder.

1. Die Tradierungskette des Krama lautet:

   ** Govindarāja > Somānanda > Utpala > Lakṣmaṇagupta > Abhinavagupta **

   Dies ist belegt durch

   (a) TĀV Kap.IV, zu Vers 173ab (1987:808): *„sa cedaṃ rahasyaṃ ‚śrī-somânandâbhidhānāya' gurave saṃcārayām babhūva"*.

   (b) TĀV Kap.IV, zu Vers 173ab (1987:810): *„śrī-devī-pañca-śatike 'pi asya śrī-somânanda-bhaṭṭa-pādebhyaḥ prabhṛti trika-darśana-vad eva guravaḥ"*.[98]

   Die Hauptaussage dieser beiden Stellen ist darin zu sehen, daß Jayaratha betont, Somānanda sei von Govindarāja in die Krama-Lehre eingeweiht worden, insbesondere in den Text *Devīpañcaśatika*. Von

[95] „The determination of his date, although recognized to be an untedious affair by the scholars, ..." Navjivan Rastogi 1979:129.

[96] „Somānanda, therefore, has been assigned to the last quarter of the ninth and the first of the tenth century. This period is always open to minor revisions as researches proceed to make headway." N. Rastogi 1979:132.

[97] N. Rastogi 1979:128-133.

[98] Hier wird Somānanda von Jayaratha außerdem ausdrücklich als Lehrer des Trika bezeichnet. Vgl. hier, 1.1.2.

Somānanda sei diese Lehre über Zwischenglieder an Abhinavagupta weitergereicht worden.[99]

2. Die Tradierungskette der Pratyabhijñā-Lehre lautet:

   * *Somānanda > Utpala > Lakṣmaṇagupta > Abhinavagupta* *

   Dies ist belegt durch TĀ XXXVII.61: „*traiyambaka-prasara-sāgara-śāyi-somânandâtmajotpalaja-lakṣmaṇagupta-nāthaḥ*".

3. Eine andere Tradierungskette lautet:

   * *Kallaṭa > Mukula Bhaṭṭa > Bhaṭṭendurāja* (er unterrichtete die Bhagavadgītā) > *Abhinavagupta* *

   Dies ist belegt durch

   (a) Bhaṭṭendurājas Kommentar zum *Kāvyālaṅkāra-Sāra* zusammen mit Mukulas *Abhidhāvṛtti Mātṛkā*: „*bhaṭṭa-kallaṭa ... vṛtti-mātṛkā* " und „*śrutvā ... mukulāt*".[100]

   (b) *Dhvanyâloka-locana* I: „*bhaṭṭendu-rāja- ... 'ham*".[101]

   Die Tradierungsketten (2) und (3) ergeben im Vergleich, daß Somānanda ein Zeitgenosse des Bhaṭṭa Kallaṭa war, da jeweils zwei Personen in der Tradierung von ihnen bis Abhinavagupta stehen. Ihr zeitgleiches Wirken wird durch die folgende Kette bestätigt, die Somānanda als einen Schüler Vasuguptas herausstellt. Vasugupta war bekanntlich auch der Lehrer des Bhaṭṭa Kallaṭa.

4. Die Tradierungskette von Vasugupta her lautet:

   * *Śrīkaṇṭha > Vasumanta > Vasugupta > Somānanda > Utpala > Lakṣmaṇa > Abhinavagupta > Kṣemarāja* *

   Dies ist belegt durch Rāghava Bhaṭṭa, Kommentator des *Śāradā Tilaka*, in *Śāradātilaka-vivṛti* zu I.7 (1963:7): „*śrī-kaṇṭhaṃ vasumantaṃ ... śrī-kṣemarājaṃ ca*".[102]

   Einen festen Bezug für die Datierung bietet Bhaṭṭa Kallaṭa, da er in der *Rājataraṅgiṇī* als Berühmtheit am Hofe des Avantivarman

[99] Zur Beurteilung von Somānandas Krama-Verbindung vgl. hier, 1.2.3.4.
[100] Zitiert nach K. C. Pandey 1963:137.
[101] Zitiert nach K. C. Pandey 1963:12, Anm.9 (p.735).
[102] Mit N. Rastogi 1979:129.

gepriesen wird (s.o.), der von 855-883 regierte. Demnach ergeben sich für Abhinavagupta die Daten 900-950. Ausgehend von Abhinavagupta liefern die beiden folgenden Tradierungsketten weitere Erkenntnisse.

5. Eine Tradierungskette lautet:

   * *Mahābala > Ācārya Paṇḍita > Śrīkṛṣṇa > Lakṣmaṇagupta > Abhinavagupta* *

   Dies ist belegt durch *Śāradātilaka* XXV.83-86.[103]

6. Eine andere Tradierungskette lautet:

   * *Mahābala > Trivikrama > Bhaṭṭa Utpala > Abhinava* *

   Dies ist belegt durch *Spandapradīpikā*, p.3, Z.8-10 und p.55, Vers 4ab:[104] *„ataś ca ... stotre“* und *„nārāyaṇa ... janmā“*.

   Aus den Ketten (5)-(6) erschließt Rastogi im Vergleich mit den Ketten von Somānanda zu Abhinavagupta, daß Somānanda ein Zeitgenosse des Ācārya Paṇḍita[105] gewesen sein muß und ein Nachfolger oder jüngerer Zeitgenosse des Mahābala.

7. Wiederum eine andere Tradierungskette lautet:

   * *Vasugupta > Kallaṭa > Pradyumna Bhaṭṭa* (er wird von Somānanda zitiert)[106] > *Prajñārjuna > Mahādeva Bhaṭṭa > Śrīkaṇṭha Bhaṭṭa > Bhāskara > Abhinava* *

   Dies ist belegt durch *Śivasūtra-vārttika* des Bhāskara I.3-9.[107]

   Rastogi weist darauf hin, daß nach dieser Kette mindestens vier Generationen zwischen Bhaṭṭa Kallaṭa und Abhinavagupta liegen. Pradyumna Bhaṭṭa war ein Vetter des Kallaṭa mütterlicherseits und gilt daher als gleichaltrig mit diesem. Im Vergleich der Anzahl der Zwischenglieder dieser Kette zu den vorigen (3, 4) folgert Rastogi, daß Somānanda jünger war als Kallaṭa und wahrscheinlich ein langes Leben hatte.

---

[103] Mit N. Rastogi 1979:130.

[104] Allerdings wird Abhinavagupta hier nicht erwähnt. Bhaṭṭa Utpala, Ausgabe 1898.

[105] Nach N. Rastogi 1979:131 ist er ein Großvater des Lakṣmaṇagupta.

[106] Dazu ausführlich hier, 1.2.3.4.

[107] Bhāskara, Ausgabe 1916. Allerdings bleibt Abhinavagupta an dieser Stelle unerwähnt.

8. Eine letzte Tradierungskette lautet:

   * *Bhānuka* (Zeitgenosse des Govindarāja) > *Ujiṭa* > *Udbhaṭa* (event. identisch mit dem Lehrer des Abhinavagupta) *

   Hierfür nennt Rastogi keinen Beleg.[108] Diese Tradierungskette wird als Beispiel für Verschiebungen in der Anzahl der Glieder angeführt. Hier stehen zwischen Bhānuka und Abhinavagupta nur zwei Glieder, während es zwischen Govindarāja und Abhinavagupta (vgl. Kette 1) drei Glieder sind.

Aus den Daten von Bhaṭṭa Kallaṭa, darauf denen des Abhinavagupta, ergibt sich im Vergleich der Glieder der verschiedenen Tradierungsketten, bei einer Bemessung von circa 25 Jahren pro Generation plus 25 Jahren Spielraum die genannte Angabe für Somānanda von ca. 875-925. Dies wird ergänzt durch die Annahme einer langen Lebensdauer.

Mit seinen ausführlich begründeten Angaben der Rahmendaten des Somānanda von 875-925 liegt der Ansatz Rastogis (a) wenig später als der von Madhusudan Kaul Shastri (KSTS Nr.54:iii): „flourished in the latter part of the 9th Century A.D."; (b) ebenfalls wenig später als der von K. C. Pandey (1963:137, 161): „Somānanda belonged to the later half of the 9th century A.D." und „belonged to the close of the first and the beginning of the second half of the 9th century A.D."; (c) wiederum wenig später als der von J. C. Chatterji ((1914) 1962:25) „must have lived towards the end of the ninth century" und der Angabe „c.850 to 900 A.C." in seiner Übersichtstabelle (op.cit., p.42) zusammen mit Georg Bühler;[109] (d) rund hundert Jahre später als der von B. N. Pandit (1977:20-22), der seine Angaben durch eine Verknüpfung von zwei Zitatstellen belegt:[110] „Somānanda may have flourished round about the end of the eighth century (no other sources reveal that the ninth century is the time of Somānanda)"; (e) und etwas früher als der von Raniero Gnoli (1956:16) „lived most probably in the first half of the x century."

[108]Bereits an anderer Stelle (1979:120) stellt N. Rastogi Bhānuka und Govindarāja (und Eraka) als Schüler von Keyūravatī heraus. In diesem Sinne ist auch Jayaratha in TĀV zu TĀ IV.173ab (1987:811-2) zu lesen.

[109]Georg Bühler 1877:82. Nach J. C. Chatterji (1914) 1962:25, Anm. 1.

[110]RT V.34 und Rājānaka Rāmakaṇṭhas Kommentar *Sarvatobhadra* zur *Bhagavadgītā*, KSTS Nr. LXIV, p.405. Damit erklärt Pandit Bezüge zwischen Rāmakaṇṭha, Muktākaṇa und Somānanda.

1.2.2 Werke

Zwei Werke des Somānanda sind bekannt, davon aber nur eines erhalten, nämlich die *Śivadṛṣṭi*. Ein drittes Werk hat einen Autor gleichen Namens, der jedoch nicht mit Somānanda, dem Autor der *Śivadṛṣṭi*, identifiziert werden kann. Im folgenden werden diese Angaben erläutert.

1.2.2.1 Śivadṛṣṭi

Die *Śivadṛṣṭi* ist ein Lehrbuch der Pratyabhijñā-Richtung des monistischen Śivaismus in Kaschmir. Sie umfaßt sieben in sich thematisch relativ abgeschlossene Kapitel von insgesamt $722\frac{1}{2}$ Versen. Das Werk liegt in einer Veröffentlichung durch Madhusudan Kaul Shastri in den *Kashmir Series of Texts and Studies* aus dem Jahre 1934 vor. In ihm werden die Lehren der Āgamas zum ersten Mal systematisch erfaßt, argumentativ dargestellt und gegenüber damals verbreiteten philosophischen Lehren verteidigt. Somānanda selbst gibt sich als ihr Autor zu erkennen und die bekannten Angaben dazu seitens anderer Quellen bestätigen dies. Eine ausführliche Betrachtung des Werkes findet sich hier im folgenden Kapitel und im Anhang A bis F.

Abhinavagupta zitiert in seinem *Parātrīśikā-vivaraṇa* häufig aus der *Śivadṛṣṭi*, nämlich folgende Stellen:[111]

> *Śivadṛṣṭi*, Kapitel I, Verse 1 (zweimal), 2, 3-4, 17cd, 19, 20ab, 24, 25, 26d-27d (Veränderung bei 27b);
> Kapitel II, Vers 1;
> Kapitel III, Vers 94b;
> Kapitel IV, Vers 6cd;[112]
> Kapitel V, Vers 9cd (Veränderung bei 9d, Vorkommen zweimal);
> Kapitel VII, Verse 5c-6d, 9cd, 28ab, 101cd, 105ab.

Ein[113] zusätzlicher Vers der *Śivadṛṣṭi*, der in ihrer Veröffentlichung in der KSTS nicht vorkommt und auch in keinem der bekannten Manuskripte

[111] Vgl. Jaideva Singh/Bettina Bäumer 1988. Im folgenden nehme ich auf diesen Text Bezug unter der Abkürzung PTV und den Seitenangaben aus dem Sanskrit- und Übersetzungsteil (PTV skt./engl.).

[112] Als Zitat unbekannter Stelle aufgeführt, PTV 31/81.

[113] Dagegen ist eine andere Stelle, von Jaideva Singh 1980:86-87 angegeben als *Śivadṛṣṭi* II.5, tatsächlich bekannt, allerdings als ŚD I.5c-6b.

enthalten ist, findet sich ebenfalls als Zitat im *Parātrīśikā-vivaraṇa* des Abhinavagupta (PTV 62/168). Die Stelle lautet:[114]

> *„ata eva śivadṛṣṭi-śāstre saptamâhnike*
> *‚sunirbharatarâhlāda-bharitâkāra-rūpiṇi /*
> *nilīna-śakti-tritaye parâtmany anubhāvanāt //' "*

1.2.2.2 Kommentar zur *Parātrīśikā*

Es ist sicher, daß Somānanda außer der *Śivadṛṣṭi* noch mindestens ein anderes bedeutendes Werk verfaßt hat, nämlich einen Kommentar zur *Parātrīśikā*,[115] einem Teil des *Rudrayāmala Tantra*, in 37 Versen. Somānandas Kommentar wird als **„Nijavṛtti"** (auch „Nijavṛti", „Vivṛti") bezeichnet. Er ist heute nicht mehr erhalten. Von seiner Existenz wissen wir nur aufgrund der verehrungsvoll angeführten Zitate und Huldigungen in dem *Parātrīśikā-vivaraṇa*, einem Kommentar von Abhinavagupta. Darauf wurde bereits von Ernst Windisch und Julius Eggeling[116] hingewiesen. Darüberhinaus hielten diese Somānanda auch für identisch mit dem Autor der *Parātrīśikā*, was aber ein Irrtum ist. Die von Abhinavagupta zitierten Stellen lauten wie folgt:

1. *„tad uktaṃ śrī-somânanda-pādaiḥ*

   ‚pañca-vidha-kṛtya-tat-para-bhagavad-bhairava-bhaṭṭārakasya prathama-śākta-spanda-samanantaram /'

---

[114]PTV 62/168. Jaideva Singh übersetzt das Zitat folgendermaßen: „Therefore, it has been said in the seventh chapter in Śivadṛṣṭi: ‚By meditating on the supreme Self *(parātmani)* who is *cit (sunirbharatarā)*, *ānanda (ahlāda)*, fullfledged ‚a' i.e. *anuttara (bharitākāra-rūpiṇi)* and in whom all the three *śaktis* (viz. *icchā*, *jñāna* and *kriyā*) are fused (one acquires the nature of Śiva).' "

[115]Dieser Text ist auch als *Triṃśikā* bzw. *Parātriṃśikā* bekannt, *„Dreißig Verse über die Höchste"*. Siehe Windisch und Eggeling 1894:836. Abhinavagupta lehnt diesen Titel ab, u. a. weil der Text nicht 30, sondern 37 Strophen zählt. Er bevorzugt den Titel *Parātrīśikā-vivaraṇa*, *„Die höchste [Göttin] der Drei (-heit)"*, da er einen inhaltlichen Bezug zu den drei Kräften, den drei Ebenen, etc. hat. Zur Erklärung des Wortes s. PTV (Singh/Bäumer 1988) skt.: p.6, Z. 12ff / engl.: p.17. Die *Parātrīśikā* wurde vor allem durch Abhinavaguptas Kommentare *Vivaraṇa* und *Laghuvṛtti* bekannt. Weitere Namen der *Parātrīśikā* sind *Anuttarasūtra* und *Trikasūtra* , vgl. Bäumer in PTV, 1988:xiii.

[116]Windisch und Eggeling 1894:836-841.

ityādi nija-vivṛtau /" (PTV 6/16)[117]

2. „*somânanda-pādair api nija-vivṛtau*

   ‚*bhagavatyā ratasthāyāḥ praśna iti paraikamayatve 'pi tanmaya-mahad-antarālâbhiprāyeṇa*'

   iti /"[118] (PTV 17/45-46)

3. „*tad uktaṃ śrī-somânanda-pādaiḥ nija-vivṛtau*

   ‚*a-bījaṃ śuddha-śiva-rūpam*'

   ityādi /" (PTV 20/56)

4. „*tad uktaṃ somânanda-pādaiḥ svavivṛtau*

   ‚*hṛdi ayo gamanaṃ jñānam*'

   ityādi /" (PTV 21/63)

5. „*tad āhur nija-vivṛtau śrī-somânanda-pādāḥ*

   ‚*kathayāmi iti uccārayāmi utkalikāta iti tathâham eva sarvasya antaś-cid-rūpeṇa kathayāmîti*' " (PTV 30/80)

Außerdem zitiert Abhinavagupta drei Stellen Somānandas ohne Angabe des Werkes, aus dem er sie entnommen hat. Die erste konnte in der *Śivadṛṣṭi* aufgespürt werden (ŚD IV.6cd), die beiden anderen sind unbekannt. Diese lauten:

1. „*tad evânuttaram etat sarvaṃ garbhī-kṛtyoktaṃ nija-vivṛtau somânanda-pādaiḥ*

   ‚*kiṃ bahunā sarvam evânuttaram anuttaratvāt iti /*' " (PTV 32/82)

2. „*yat tu śrī-somânanda-pādāḥ*

   ‚*akāraḥ śiva ity ukta-sthakāraḥ śaktir ucyate /*'

   ity āgama-pradarśanena" (PTV 35/90)

Obwohl Abhinavaguptas Kommentar einen starken Einfluß der Kula-Richtung zeigt, die auf eine Lehrer-Schüler-Kette zurückgeht, der Somānanda nicht zugehörte,[119] besteht angesichts der zahlreichen Zitate kein

[117]Die Zahlen beziehen sich jeweils auf die Herausgabe der PTV durch B. Bäumer mit der Übersetzung ins Englische von J. Singh, 1988, Seitenangabe im Sanskrit- und Übersetzungsteil.

[118]Diese Lehre bezeichnet Abhinava im nächsten Satz als Lehre des Trika.

[119]Bekanntlich erhielt Abhinavagupta seine Unterweisungen in der Kula-Richtung von seinem Lehrer Śambhunātha in Jālandhara. Vgl. K. C. Pandey 1963:12 mit TĀV zu I.13, 21, 213.

Zweifel darüber, daß er auf dem Kommentar des Somānanda aufbaut. Abhinavagupta selbst erklärt dazu:

(a) „Gereinigt durch seine (Somānandas) Lehre unternehmen wir diese Anstrengung nur um die Knoten zu zerschlagen (d. h. die Schwierigkeiten zu klären), die in seinem [Kommentar verblieben].“[120]

(b) „Dieser [Kommentar] wurde von mir geschrieben, nachdem ich die Lehre des ehrwürdigen Somānanda reflektiert hatte, die gleichsam von selbst in mein Herz eingedrungen ist, welches teilhat am makellosen Zustand der Wirklichkeit dessen (d. h. die mich mein ehrwürdiger Lehrer Śaṃbhu gelehrt hat).“[121]

(c) „Deshalb tut nur das jedem Gutes, was die Lehrer in Übereinstimmung mit den Erläuterungen, die in den Versen des ehrwürdigen Somānanda dargelegt sind, erklärt haben.“[122]

Es ist deutlich, daß Abhinavagupta die Erläuterungen Somānandas überaus hochschätzte. Es ist anzunehmen, daß Somānandas Kommentar inhaltsreich und richtungweisend war, möglicherweise sprachlich etwas knapp und daher wiederum erklärungsbedürftig; dies entspräche auch dem Stil seiner *Śivadṛṣṭi*. Mit K. C. Pandey ist die *Parātrīśikā* der Kula-Richtung zuzuordnen.[123] Auf welche Weise Somānanda diesen Text interpretierte, bleibt unbekannt. Abhinavagupta stellt in seinem Kommentar die Lehre des Trika als überragend heraus.[124]

[120] ‚*Tad uktaṃ śrī-somânanda-pādaiḥ (...) ityādi nija-vivṛtau / tad-granthi-nirdalanârtha eva ayam asmākaṃ tac-chāsana-pavitritānāṃ yatnaḥ /*‘ PTV 6/16.

[121] ‚*Tat-tattva-nirmala-sthiti-vibhāgi-hṛdaye svayaṃ praviṣṭam iva /*
śrī-somānanda-mataṃ vimṛśya mayā nibaddham idam // 18 //‘ PTV 105/272. Die Übersetzung zieht den vorausgehenden Vers mit in Betracht.

[122] ‚*Tasmāt śrī-somānanda-pāda-nirūpita-vyākhyānusāreṇaiva yat guravaḥ samādikṣan tadeva sarvasya karoti śivam /*‘ PTV 33/83.

[123] K. C. Pandey 1963:488.

[124] Vgl. dazu PTV 31/81 „... *parāt parataraṃ trikam*“ — ‘Trika ist höher als das Höchste.“ und ebendort „*vedāc chaivaṃ tato vāmaṃ tato dakṣaṃ tataḥ kulam / tato mataṃ tataś câpi trikaṃ sarvottamaṃ param /*“ — „... doch die Trika-Lehre ist höher als diese [anderen], sie ist die allerhöchste.“

1.2.2.3 (Nicht) Śāktavijñānam

Ein Text mit dem Titel *Śāktavijñānam* eines Autors namens Somānanda wurde in der Reihe KSTS unter der Nr. 74 von J. D. Zadoo veröffentlicht. Es ist ein kurzer Text von nur 30 Versen und ist in einem Manuskript in Śāradā-Schrift erhalten, welches dem KSTS Research Department gehört.

Eine Übereinstimmung der Namen darf jedoch nicht automatisch zu einer Identifizierung der Personen miteinander verleiten. Inhaltliche Gründe lassen hier hinter dem gleichen Namen unterschiedliche Autoren vermuten.

Im *Śāktavijñānam* wird der Aufstieg der Kraft, die allgemein als Kuṇḍalinī bekannt ist, durch die verschiedenen feinstofflichen Zentren *(cakra)* beschrieben. Lilian Silburn,[125] die diesen Text übersetzt und analysiert, lobt ihn wegen der Fülle seiner Details. Eine „Verwechslung" seines Autors mit Somānanda, dem Autor der *Śivadṛṣṭi*, lehnt sie ohne nähere Begründung ab. Ähnlich ist die Bemerkung von Madhusudan Kaul Shastri, dem Herausgeber der *Śivadṛṣṭi*, aufzufassen, der in seiner Einleitung sagt:[126]

> „Although there are some two or three[127] works which their colophons declare as the works of Somānanda yet the nature of composition does not bear out the fact that they are works of such a renowned philosopher as Somānanda."

Zweifelsfrei kann man sagen, daß das *Śāktavijñānam* und die *Śivadṛṣṭi* thematisch sehr unterschiedlich sind.

1.2.3 Die besondere Leistung des Somānanda

Somānanda ist der Begründer der Pratyabhijñā-Lehre. In welcher Hinsicht dies zu verstehen ist und wie es beglaubigt ist, wird im folgenden

[125] Lilian Silburn (1983) 1988:105-119 und xvi.

[126] Pandit Madhusudan Kaul Shastri 1934:iii.

[127] Nämlich: *Śivadṛṣṭi*, *Parātrīśikā-vṛtti*, (nicht) *śāktavijñānam*. Als drittes Werk war zu Beginn der Forschungen auch ein Kommentar zur ŚD im Gespräch: Vor der Veröffentlichung der ŚD 1934 wurde von J. C. Chatterji ((1914) 1962:18) fälschlicherweise angenommen, Somānanda hätte einen Kommentar *(vṛtti)* zu seiner *Śivadṛṣṭi* verfaßt, der verloren gegangen sei. Nach K. C. Pandey (1963:162) wurde aber bereits von Marc Aurel Stein abgelehnt, daß Somānanda einen solchen Kommentar *(vivṛti)* verfaßt hätte (Stein, *Jammu Cat.*, Introd. XLII). Diese Angelegenheit wird von Navjivan Rastogi erwähnt (1979:132).

erklärt. Ferner wird Licht auf Somānandas Beziehung zu den anderen Schulen geworfen.

1.2.3.1 Somānanda als Begründer der intellektuellen Auseinandersetzung

Der Pratyabhijñā-Zweig des monistischen Śivaismus in Kaschmir zeichnet sich gegenüber den anderen monistischen Richtungen des Śivaismus zum einen durch seine intellektuelle Erörterung der gemeinsamen Ansichten aus, zum anderen durch die Ergänzung der drei Heilswege, wie sie in den *Śivasūtras* erscheinen, um einen vierten, nämlich den ‚weglosen Weg' oder die ‚Nicht-Methode' *(an-upāya)*. Darüberhinaus hat dieser Zweig seine eigene Lehrer-Schüler-Tradition, die sich zwar mit anderen Richtungen überschneidet, da die Vertreter offensichtlich in mehrere Lehren eingeweiht waren, dennoch hinsichtlich ihrer Ausrichtung eine klare Linie zeigt. In aller Kürze kann man sagen, daß Somānandas Arbeit von seinem Schüler Utpaladeva ausgebaut wird und in den Erläuterungen und Ergänzungen Abhinavaguptas ihren Höhepunkt findet.[128]

Somānanda ist der Begründer der Pratyabhijñā-Lehre, obwohl er dieses Wort nur einmal und dort nicht als *terminus* benutzt.[129] Die Wiedererkennungslehre im engen Sinn ist durchaus bei Somānanda angelegt,[130] aber in der Tat erst durch Utpaladeva zu einem Begriff geworden.[131] Dessen Hauptwerk, die *Īśvarapratyabhijñākārikā*, die kürzer und sprachlich etwas klarer ist als die *Śivadṛṣṭi*, war für den Namen der Schulrichtung ausschlaggebend. Unter ihm beschrieb sie Mādhava in seinem *Sarvadarśanasaṃgraha*.

Die Behauptung, Somānanda sei der Begründer der Pratyabhijñā-Lehre, bezieht sich in erster Linie auf seine Leistung in der intellektu-

[128] Der wichtigste weitere Autor dieser Richtung war bekanntlich Kṣemarāja (u. a. Autor des PH). Für Details der Tradierungskette und zum Namen vgl. hier, 1.1.3.

[129] Die Stelle ist ŚD IV.121ab (bei fortlaufender Zählung der Verse, d. h. ohne eine doppelte Zählung der Nr. 70, wie in der Ausgabe von KSTS, vgl. Zusammenfassung von ŚD IV), genaugenommen steht dort das Wort *‚pratyabhijñāna'*.

[130] Nämlich in der oft wiederholten Auffassung, daß sich in jedem Erkenntnisvorgang stets Śiva selbst erkennt, d. h. wiedererkennt.

[131] Vgl. ĪPK I.i.1; ĪPK III.ii.2; ĪPK IV.i.12ab. Utpaladeva illustriert die Wiedererkenntnis durch die Analogie von der verliebten Frau und ihrem Geliebten: erst wenn sie den Ersehnten in dem vor ihr stehenden Mann wiedererkennt, ist sie glücklich, ĪPK IV.ii.2.

ellen Auseinandersetzung. Was zuvor in Dogmen und Ritualanweisungen versteckt war, wurde von Somānanda erstmalig in seiner wesentlichen Aussage herausgestellt und in der Gegenüberstellung mit anderen Lehren bewiesen. Dies ist der Grund, weshalb Jayaratha Somānanda als den ‚Urheber der Beweisführung' *(tarkasya kartṛ)* bezeichnet und Utpala als seinen ‚Kommentator'.[132]

1.2.3.2 Somānanda als Begründer der ‚Nicht-Methode'

Wie bereits erwähnt wurde, ist Somānandas Beitrag zum monistischen Śivaismus Kaschmirs nicht allein in seiner Initiative zur rationalen Erörterung bahnbrechend. Hervorzuheben ist auch seine Ergänzung der drei bekannten Heilswege um den ‚weglosen Weg' oder die ‚Nicht-Methode'. Er verwendet dabei den Ausdruck *nir-upāyatā*[133] bzw. bezieht sich auf diese Lehre in umschreibenden Worten. Somit gilt das Gleiche wie im Hinblick auf die Schulrichtung: Somānanda beschreibt diese Lehre, aber erst unter seinen Nachfolgern kondensiert sie sich zu einem festen Begriff, nämlich *‚an-upāya'*.[134]

Mehrmals kommt Somānanda in seiner *Śivadṛṣṭi* auf die Heilswege zu sprechen, d. h. die Mittel, um die höchste Wahrheit zu erkennen. Die Erlangung des Ziels ohne eine Methode lehrt er an folgenden Stellen:

1. ŚD VII.5c-6d.
   eka-vāraṃ pramāṇena śāstrād vā guru-vākyataḥ //
   jñāte śivatve sarvasthe pratipattyā dṛḍhâtmanā /
   karaṇena nâsti kṛtyaṃ kvâpi bhāvanayâpi vā //
   „Wenn nur ein Mal durch ein Erkenntnismittel, aufgrund der Lehrwerke oder der Worte des Meisters der Śivazustand, der allem innewohnt, durch feste Einsicht erkannt wurde, so gibt es durch ein

[132] Die Stelle befindet sich im Kommentar TĀV vor I.10:
„ ‚......*tarko yogâṅgam uttamam /*‚
ityādy-uktyā paramopādeya-svaprakāśa-svâtmeśvara-pratyabhijñâpana-parasya tarkasya kartāro vyākhyātāraś ca paraṃ namaskartavyāḥ iti ... āha
śrī-somânanda-bodha-śrīmad-utpala-viniḥsṛtāḥ /
jayanti saṃvid-āmoda-sandarbhā dik-prasarpiṇaḥ // 10 //"
Der Plural im Text steht *honoris causa.*

[133] ŚD V.103.

[134] Eine ausführliche Darstellung dieser Lehre bietet Abhinavagupta in *Tantrâloka*, Kap. II.

Mittel oder durch Vergegenwärtigung nirgendwo etwas zu tun (/zu erreichen)." Hier bedarf es also nur eines Anstoßes, um die dauerhafte höchste Erkenntnis auszulösen.

2. ŚD V.103d.
   nirupāyatayâpi vā //
   [Die Allwissenheit ist durch Methoden zu erlangen bzw.:] „Oder auch ohne Mittel."

Allerdings nennt Somānanda Gründe, weshalb die Methoden trotzdem gelehrt werden sollen:

1. ŚD VI.93c-96d.
   Im Rahmen einer Erörterung des Nutzens und der Wichtigkeit seiner Lehre äußert Somānanda Bedenken, (i) daß die Lehre von der Eingestaltigkeit für Anfänger ohne die entsprechende Erfahrung geeignet sei (95a-d) und (ii) daß jemand aufgrund einer einmaligen Unterweisung sofort Gewißheit erlange *(naca vā pratyayaṃ gacchet jhaṭity ekokti-mātrataḥ)* (96cd).
   Dies kann zweifach verstanden werden: einerseits als ein Hinweis, daß der ‚weglose Weg' nur für selten Begnadete möglich sei, andererseits im Sinne der Aufforderung, Erfahrung und Gelehrsamkeit gleichermaßen anzustreben, da sie sich ergänzen.[135]

2. ŚD VII.9a-11d.
   vijñātaṃ jāyate puṃsāṃ yadyapy evam avasthitam /
   tathâpi citra-karmârtham upāyo vācya ādarāt // 9 //
   taj-jñāna-sphuṭatā-hetau cintā-ratna-suvarṇavat /
   vahnir yadyapi vijñātaḥ prakāśâdi karoty asau // 10 //
   tathâpi yojito yuktyā prakāśam adhikaṃ gṛhe /
   dīpenânyatamenâpi na tathā vahni-rāśinā // 11 //
   „Obwohl auf diese Weise feststeht, daß [das Wissen, welches] entsteht, den Menschen [bereits] bekannt ist, so ist doch aus Respekt die Methode zu benennen für die vielfältigen Tätigkeiten, damit die Klarheit dieses Wissens [erreicht wird, so daß die gleiche Wirkung

[135] Vgl. dazu TS I: *‚vikalpâsaṃkucita-saṃvit-prakāśa-rūpo hi ātmā śiva-svabhāva iti sarvathā samasta-vastu-niṣṭhaṃ samyaṅ-niścayâtmakaṃ jñānam upadeyam / tac ca śāstra-pūrvakam /'.*

eintritt] wie bei einem Wunschjuwel oder bei Gold (9a-10b). Obwohl das Feuer, das erkannt wird, leuchtet, so [verbreitet es doch] mehr Licht im Haus, wenn es geschickt genutzt wird mit einer Lampe oder dergleichen, und nicht [allein] durch die Masse an Feuer [wirkt] (10c-11d)."

Ob im Zuge der Befolgung der Heilswege oder durch plötzliche Einsicht erlangt, ist die höchste Erkenntnis von Nutzen. Somānanda bemerkt dazu Folgendes: Durch die Erkenntnis der Śivanatur in allem bleiben die Gegenstände zwar das, was sie bereits sind, aber der Wissende kann sich nun an ihnen erfreuen und sie nutzen. Somānanda vergleicht dies mit dem Wert des Goldes: Gold bringt erst Vorteile, wenn man es als solches erkannt hat.[136] Neben der Freude erweist sich die Nutzbarkeit dieses höchsten Wissens in den übernatürlichen Kräften, durch die für den Wissenden alles verfügbar wird.[137]

Die Neuheit der Lehren Somānandas ist teilweise umstritten.[138] Abhinavagupta beruft sich hinsichtlich der Lehre der Nicht-Methode sowohl auf das *Ūrmimahāśāstra*[139], als auch auf seine Lehrer, namentlich Somānanda.[140] Bereits K. C. Pandey hält es für möglich, daß Somānanda diesem Tantra folgte.[141] Aufgrund der mangelhaften Aufarbeitung der tantrischen Quellen kann man dies derzeit nicht beweisen; für die Annahme, daß Somānanda diese Lehre aus früheren Schriften kannte, sprechen einerseits Somānandas eigene Aussagen, andererseits Abhinavaguptas Interpretation des „neuen Weges" in ĪPV zu Kārikā IV.ii.1ab. In diesem vielzitierten Vers beurteilt Utpaladeva die Wiedererkennungslehre folgendermaßen:[142]

„Dies ist der einfache, neue Weg, der von mir dargelegt

[136]Vgl. ŚD VII.3a-4d, 10c-11d.

[137]Dies beschreibt Somānanda in ŚD VII.

[138]Vgl. Mark Dyczkowski 1987:18-19, oben, 1.2.1.1 (1).

[139]Mehr über diesen Text hier, 1.2.3.3 „Quellen des Somānanda".

[140]TĀ II.48.

[141]K. C. Pandey 1963:162.

[142]ĪPK IV.ii.1ab. ‚*iti prakaṭito mayā sughaṭa eṣa mārgo navo mahāgurubhir ucyate sma śivadṛṣṭi-śāstre yathā /*'.
Der Plural bei *mahāgurubhiḥ* ist als *honoris causa* aufzufassen, wie auch Abhinavaguptas Kommentare zeigen. Darüberhinaus läßt er den Gedanken zu, daß dieser ‚einfache Weg' auch von früheren Lehrern, etwa in den Āgamas, gelehrt worden war; dieser Gesichtspunkt wird auch von Abhinavaguptas Interpretation von „neu" unterstützt.

wurde, wie ihn der große Meister in dem Lehrwerk *Śivadṛṣṭi* mitgeteilt hat."

Nach Abhinavagupta ist Utpalas Aussage wie folgt zu verstehen:[143] (a) ‚neu' bedeutet hier ‚nicht bekannt' *(a-prasiddha)*, denn dieser Weg war zwar „in allen Geheimschriften (gemeint sind die Tantras) enthalten", aber bisher „verborgen" geblieben; (b) ‚einfach' ist dieser Weg, „weil er ohne jede Anstrengung auskommt, die Leiden im Zuge der Befolgung äußerer und innerer Verhaltensregeln, des *prāṇâyāma*[144] usw. [zu überwinden]" (/frei ist von all den Anstrengungen und Leiden, die durch die Befolgung äußerer und innerer Verhaltensregeln, des *prāṇâyāma* usw. [entstehen]).

Der Herausgeber der ĪPK, Madhusudan Kaul Shastri, ergänzt die Erklärungen Abhinavaguptas u. a., indem er klarstellt, daß sich die ‚Einfachheit' auf die Erlösung aufgrund allein der Wiedererkennung bezieht. Als Beispiel für das ‚Enthaltensein in den Geheimschriften' zitiert er eine direkte und eine indirekte Nennung dieser Lehre.[145] Wie sich durch

[143] ĪPV zu der genannten Stelle, Bd. II, p.291.

[144] ‚Regelung der Lebensenergie'.

[145] ĪPK Bd. II, p.291-2, Anm. 2. Die beiden Zitate sind jeweils mit dem ersten Vers (beide Zeilen), aber jeweils ohne den zweiten Vers, mit Abweichungen aufgeführt bei G. Kaviraj, *Luptâgamasaṃgraha*, Teil I (Varanasi 1970:150), beide unter den Zitaten des *Siddhātantra*. Von V. V. Dvivedi in LĀSGr II (1983) wird dieses Tantra mit *Aśvakrāntāvibhāgaḥ* 12 in Verbindung gebracht (p.111) und unter dem Namen *Siddhayogīśvarīmatam* beschrieben, wobei mit TĀ XXXVII.25 das *Mālinīvijayottara* als seine Essenz angegeben wird (op.cit., p.76, Text Nr. 356). Nach Ansicht von Madhusudan Kaul Shastri, der überdies der Herausgeber des *Mālinīvijayottaratantra* ist, bildet das MVT den Schlußteil des *Siddhayogīśvarītantra* (Kaul Shastri 1922:v-vi), welches nach Dvivedi, op.cit., p.76, identisch ist mit dem *Siddhātantra*. Zum Alter des *Siddhayogīśvarīmatam* meint Dyczkowski (1988a:66) „The KMT (...) [which] postdates the *Siddhayogeśvarīmata* (...) can certainly be claimed to be prior to the ninth century". Nach dieser Einschätzung ist das SYM mit Sicherheit früher als das 9. Jh. und damit kann Somānanda dieses Werk gekannt haben.

Der zweite Vers des ersten Zitats (M. Kaul Shastri in ĪPK, Bd. II, p.272, Anm.) stammt aus MVT XVIII.19, wobei die zweite Zeile verändert ist (KSTS 1922:119). Der zweite Vers des zweiten Zitats konnte nicht identifiziert werden.

Ebenfalls zur Unterstützung von Abhinavaguptas oben genannter Interpretation der Beurteilung als ‚neu' eignen sich die folgenden Verszeilen des *Vīrâvalīśāstram*, zitiert nach dem LĀSGr II (V.V. Dvivedi 1983:161):

„mokṣaḥ sa eva kathitaḥ prāṇâyāmo nirarthakaḥ //
prāṇâyāmo na kartavyaḥ śarīraṃ yena pīḍyate /

Überprüfungen herausstellte, stammen wesentliche Teile dieser Zitate aus einer Schrift, die mit Mark Dyczkowski vor dem 9. Jh. entstanden sein muß und damit Somānanda vorgelegen haben kann. Diese Hinweise legen nahe, daß die Lehre von der Nicht-Methode bereits in den Āgamas niedergelegt war, bevor Somānanda sie hervorhob.

Eine von Somānada und Abhinavagupta (s.o.) abweichende Einschätzung der Neuheit von Somānandas Lehre und ihrer Verbreitung in Kaschmir findet sich bei Jayaratha (TĀV XXXVII, p.3719).[146] Er bezieht sich allerdings nicht auf die ‚Nicht-Methode', sondern explizit auf die Lehre des Gottesmonismus *(īśvarâdvaitavāda)*. Diese sei von Somānanda initiiert worden und habe sich von Kaschmir aus in alle Länder verbreitet, wo sie [bis dahin] unbekannt gewesen sei. Zurecht weist er Somānanda und Kaschmir eine Vorrangstellung in der Ausbreitung des śivaitischen Nicht-Dualismus zu, aber seine Aussage sollte nicht als Faktum umfassender historischer Untersuchungen über den Ursprung der Lehren mißverstanden werden. Gegen eine derartige Überstrapazierung der Aussage Jayarathas im Hinblick auf die Neuheit von Somānandas Lehre sprechen folgende Gründe:

1. Somānanda selbst sieht sich als Glied in einer langen Überlieferungskette (ŚD VII.107a-122b).[147]

2. Somānanda beruft sich auf die śivaitischen Āgamas und andere autoritative Schriften.[148]

3. Seine Lehre lag bereits in den Āgamas verstreut vor (vgl. dazu u. a. Abhinavagupta in ĪPV zu ĪPK IV.ii.1ab, s.o.).

4. Das Verdienst, die monistische Interpretation der tantrischen Lehren wiederbelebt zu haben, steht Vasugupta zu, während Somānanda das Verdienst gebührt, diese Lehren systematisiert, argumentativ

rahasyaṃ vetti yo yatra sa muktaḥ sa ca mocakaḥ //"
Das *Vīrâvalīśāstram* wird in LĀSGr II, p.109, mit *Setubandha* 61 und *Kulacūḍāmaṇi, Śivābaliḥ* 61 [möglicherweise ein zweiter Name für dieses *V.*] in Verbindung gebracht und unter der Textnummer 304 (p.68-69) als ein Text der Kula-Tradition *(kulasampradāya)* beschrieben. Eine Datierung ist nicht bekannt.

146 Auch R. K. Kaw 1967:4.

147 Siehe hier, 1.2.1.1 (1).

148 Siehe hier, 1.2.3.3.

dargestellt und um die Nennung der „Nicht-Methode" erweitert zu haben.

5. Der Ursprung der Lehren in Kaschmir und ihre anfängliche Nicht-Existenz anderswo ist nicht erwiesen. Die Zweifel begründen sich auf (a) die Immigration der Vorfahren Somānandas und Abhinavaguptas in Kaschmir; (b) die Verbreitung der Kula-Lehre in Assam und Südindien. Hier sind historische Forschungen unerläßlich.

1.2.3.3 Quellen des Somānanda

Zu den Quellen des Somānanda gehören diverse Tantras bzw. Āgamas, teilweise mit Kommentaren. Davon nennt Somānanda die folgenden namentlich: *„Kālapāda"* (ŚD III.11ab, 63c), identisch mit dem *Sârdhatriśati-Kālottarâgama*, *„Svāyambhuvasya Ṭīkā"* (ŚD III.14a), dazu zweimal deren Autor Kheṭapāla alias Sadyojyoti (ŚD III.13c, 64a), *„Mataṅga Ṭīkā"* (ŚD III.14c) und *„Kiraṇa"* (ŚD III.16a).[149] Darüberhinaus kannte er die *Parātrīśikā*, die er kommentierte, und mit großer Wahrscheinlichkeit das *Vijñāna Bhairava Tantra*, wie gewisse Parallelen nahelegen.[150] Beide Texte werden dem *Rudrayāmala* zugerechnet, als dessen Teile sich zahllose Schriften bezeichnen und dessen Name in allen alten Listen von *Yāmala*-Texten aufgeführt ist, über dessen Existenz aber darüberhinaus nichts bekannt ist.[151] Weitere Tantras bzw. Āgamas, die als Quellen der nicht-dualistischen Interpretation bekannt sind, werden bei J. C. Chatterji angeführt.[152] Chatterji weist darauf hin, daß die tantrischen Quellen

[149]Das *Sârdhatriśati-Kālottarâgama* ist ein *upâgama* des *Vātulâgama*; es wurde 1979 von N. R. Bhatt in P.I.F.I. Nr. 61 veröffentlicht. Somānanda zitiert daraus die Verse I.5a und I.6c. Ich danke Alexis Sanderson, der mich auf die Identität dieses Textes mit dem zitierten *„Kālapāda"* aufmerksam machte (Brief vom 28.4.1994).

Zu Kheṭapāla vgl. hier, 1.2.3.4 (B), Anm. zu „Śaiva Siddhānta".

Autor der *Mataṅga Ṭīkā* ist ein gewisser „Kommentator" *(‚Vyākhyāni-guru')*; der Text ist ebenfalls dem Śaiva Siddhānta zuzurechnen.

Das *Kiraṇâgama* ist ein *Mūlâgama* der Klasse *Rudra*. Nach Brunner-Lachaux (1985:472) ist seine Lehre dualistischer Natur. Im Hinblick auf die Identifizierung Kheṭapālas und die Bestimmung der Texte gilt mein Dank Kollege Jörg Gengnagel aus Tübingen.

[150]Vgl. Anm. zu ŚD V.103ab.

[151]Vgl. Teun Goudriaan und Sanjukta Gupta 1981:40, 47.

[152]J. C. Chatterji (1914) 1962:p.8. Zu den Quellen des Somānanda vgl. ibid., p.10, Anm.1 mit bezug auf ŚD III.13-15.

zuvor im dualistischen Sinne verstanden worden waren:[153]

> „Most of these had existed long before the appearance (or reappearance) of the Trika and taught mostly a dualistic doctrine; at any rate they seem to have been interpreted in a dualistic, even a pluralistic, sense."

Die nicht-dualistische Lehre verbreitete sich beginnend mit den *Śivasūtras*, die Vasugupta geoffenbart wurden.[154] Dieser war ein Lehrer Somānandas.[155]

Im Zuge seiner Besprechung des ‚weglosen Weges' *(anupāya)* beruft sich Abhinavagupta auf Somānanda und die Autorität des *Ūrmīmahāśāstra*.[156] K. C. Pandey hält es u. U. für möglich, daß besagtes Werk eine Quelle für Somānanda war: ‚The above-mentioned Tantra, therefore, was perhaps the authority which Somānanda followed.'[157] Leider konnte dieses Werk bisher nicht identifiziert werden. Nach Alexis Sanderson ist das *Ūrmīmahāśāstra* ein Teil des *Ūrmikaulârṇava*, eines Textes, der 24.000 Verse in vier Teilen umfaßt haben soll, genau wie das heute noch erhaltene *Jayadrathayāmala*. Die heute in Nepal verfügbare Handschrift mit dem Titel *Ūrmikaulârṇava* ist nicht der ursprüngliche Text dieses Namens, sondern ein Teil davon, der auch als *Guhyakaula* bekannt ist und 700 Verse zählt.[158]

Neben den Tantras bzw. Āgamas beruft sich Somānanda auch bei passender Gelegenheit auf die Veden (ŚD III.65cd, 66a, 67a), die Überlieferung (ŚD III.66b) und die *Bhagavadgītā* (ŚD VI.20ab). Weitere Quellen stellen die Lehren der Grammatiker dar und anderer Schulen, mit denen sich Somānanda kritisch auseinandersetzt.

[153] J. C. Chatterji (1914) 1962:8. Auch Alexis Sanderson 1991:281-312, bes. 306, weist auf die frühe dualistische Interpretation hin und gibt Beispiele für die nachträgliche nicht-dualistische Uminterpretation.

[154] J. C. Chatterji, op.cit., pp.8, 9.

[155] Vgl. Traditionskette (4), hier 1.2.1.2.

[156] *Tantrâloka* II.48.

[157] K. C. Pandey 1963:162.

[158] Ich danke Alexis Sanderson für diese Informationen in seinem Brief vom 28.4.1994. Er kennt zwei Handschriften des *Ūrmikaulârṇava* (700 Verse-Teil), nämlich eine unter diesem Namen (National Archives in Kathmandu (NAK) 5-5207) mit einer modernen Abschrift (NAK 5-206) und eine zweite unter dem Namen *Mahākaulârṇava* (NAK 1-194).

1.2.3.4 Somānanda in der Auseinandersetzung mit anderen Schulen

(A) Als Glied in der Überlieferungskette

Somānanda, der Begründer des Pratyabhijñā-Zweigs der monistischen Lehre des Śivaismus in Kaschmir, muß im Zusammenhang mit den zahlreichen anderen Lehrsystemen betrachtet werden, deren Auffassungen er teils befürwortend hervorhob, teils ablehnend beurteilte.

Spanda Die nicht-dualistische Interpretation der Āgamas war zwar zur Zeit Somānandas größtenteils verloren gegangen,[159] aber durch die Lehren des Vasugupta in den *Śivasūtras* erneuert worden. Während sich Vasugupta auf die Heilswege konzentriert und diese in knappen Lehrsätzen skizziert, ist Somānandas Anliegen die überzeugende Darlegung der monistischen Lehre mit logischen Argumenten und damit die intellektuelle Auseinandersetzung mit den verschiedenen gegnerischen Lehren. Als Schüler Vasuguptas und jüngerer Zeitgenosse des Bhaṭṭa Kallaṭa[160] war Somānanda mit der Spanda-Lehre vertraut und kannte neben den *Śivasūtras* wahrscheinlich auch die *Spandakārikās*. An mehreren Stellen verwendet er den Begriff *spandana* (‚Vibrieren') zur Beschreibung von Zuständen der Kraft Śivas.[161]

Krama Somānandas Beziehung zum Krama wird anhand von zwei Quellen deutlich: Zum einen widmet er das dritte Kapitel seiner *Śivadṛṣṭi* einer freundlichen und dennoch eindringlichen Kritik am Śaktismus, wobei er — wie aus Utpalas Kommentar hervorgeht — auf die von Pradyumna Bhaṭṭa vertretene Richtung des Krama abzielt, einen zeitgenössischen Autor, den er bereits in ŚD I.16ab wohlwollend zitiert.[162] Zum andern tritt Somānanda selbst aufgrund einer Aussage Jayarathas als Lehrer des Krama in Erscheinung. Er soll die Kenntnis des *Devīpañcaśataka*, die

[159]Die Annahme, daß es einst eine nicht-dualistische Interpretation gegeben hatte, geht u. a. auf das Selbstverständnis dieser Richtung zurück, vgl. Somānanda in ŚD VII.107a-110d. Für die Verbreitung der dualistischen Sichtweise s.o., 1.2.3.3, auch 1.2.3.2 Schluß.

[160]Siehe 1.2.1.2, Tradierungskette (4).

[161]Z. B. in ŚD VII.19a, 24b.

[162]Zu Linie und Alter des Pradyumna Bhaṭṭa vgl. 1.2.1.2 Tradierungskette (7); zu den Zitaten vgl. 1.2.3.4 (B), Anm. zu Krama.

schließlich zu Abhinavagupta gelangte, weitervermittelt haben.[163] Wie Navjivan Rastogi zurecht feststellt, sind die Belege für Somānandas Zugehörigkeit zum Krama sehr dürftig:[164]

> „All information about Somānanda's associations with the Krama is miserably confined to this cryptic sentence from the *Kramakeli* as recorded by Jayaratha. Nothing is known whether he ever attempted a work on the Krama ..."
>
> „Somānanda himself, before the critical study and thorough survey of the Krama system as such, was not known to be a Krama thinker. Neither he (Somānanda) has been mentioned in the later literature as a Krama author and nor has any work come down to us from his pen on Krama, yet he is a Krama preceptor."

Kula Ein Einfluß der Kula-Lehre auf die des rituellen Trika[165] und dessen Interpretation auf der Grundlage der Pratyabhijñā[166] wird in der synthetischen Arbeit Abhinavaguptas, insbesondere in seinem opus magnum *Tantrâloka*, deutlich. Abhinavagupta gibt Śambhunātha an als seinen Lehrer, der ihn in die Kula-Schule einweihte.[167] Dieser stand in der Lehrer-Schüler-Kette von Sumati und Somadeva.[168] Somit empfing Abhinavagupta die Kula-Lehre aus einer Tradierungslinie, in der Somānanda nicht erscheint.

Dennoch ist davon auszugehen, daß auch Somānanda die Kula-Lehre kannte, da er bekanntlich einen Kommentar zur *Parātrīśikā* verfaßte (s.o.), die nach K. C. Pandey der Kula-Richtung zuzuordnen ist.[169] Aller-

[163] Jayaratha zu TĀ IV.173ab (1987:808, 810), vgl. hier 1.2.1.2 Tradierungskette (1). Zu Somānanda und dem Śaktismus vgl. B. N. Pandit 1987:130, 147.

[164] Navjivan Rastogi 1979:128-9, 127.

[165] Vgl. Alexis Sanderson 1988:681-2.

[166] Vgl. Alexis Sanderson 1988:696 und 1991:41-42.

[167] TĀ I.13, 16. Dazu K. C. Pandey 1963:144-145.

[168] Nach K. C. Pandey loc.cit. und p.583. TĀV zu Vers I.213 (1987:236).

[169] K. C. Pandey 1963:488. Ebenso geht Alexis Sanderson davon aus, daß Somānanda und sein Schüler Utpaladeva in die Praktiken des Kula eingeweiht waren („For the Kaula practice of Somānanda and his pupil Utpaladeva, ...". 1986a:Anm.114). Er begründet dies mit Somānandas (nicht erhaltenem) Kommentar zur *Parātrīśikā* und einer Stelle aus dem *Tantrâloka-viveka* (TĀV zu TĀ IV.173ab, 1987:810 und KSTS Bd.III, p.194, Z.8-10): ‚*devīpañcaśatâśayam āśritya ca bhūtirājapūrvāṇām*'. Zu den Erklärungen Jayarathas

dings ist es unsicher, unter welchen Gesichtspunkten Somānanda diesen Text betrachtete, da sein Kommentar leider nicht erhalten ist, wie bereits oben ausführlich besprochen wurde.[170]

(B) Überwiegend kritisch Stellung beziehend

In seiner *Śivadṛṣṭi* deckt Somānanda die Schwächen gegnerischer Lehren auf und zeigt die Schlüssigkeit seiner eigenen. J. C. Chatterji beschreibt die Methode Somānandas nach einem Manuskript des *Parātrīśikā-vivaraṇa*[171] als „the exhaustive treatment of the doctrines of his own system as well as of those of opponents", eine Darstellung, die sich zwar auf den verlorenen Kommentar zur *Parātrīśikā* beziehen mag, doch auch für die uns erhaltene *Śivadṛṣṭi* durchaus zutrifft.

In der *Śivadṛṣṭi* grenzt Somānanda seine Lehre ab gegenüber zahlreichen gegnerischen Schulen und Strömungen, die er teilweise benennt, überwiegend jedoch nur zitiert oder knapp anspricht. Gelegentlich besteht eine Übereinstimmung dieser Lehren mit seinen eigenen und er zieht sie zu seiner Unterstützung heran, um so einen gemeinsamen Gegner zu vernichten.[172] Folgende Schulen nennt Somānanda namentlich bzw. bespricht sie ausführlich oder zitiert sie: Nyāya,[173] Vaiśeṣika,[174] Mīmāṃsā,[175] Sāṃkhya,[176] Pātañjala Yoga,[177] verschiedene Strömungen

dazu vgl. mit N. Rastogi hier (1.2.1.2 (1)). Die Stelle zeigt Somānandas (und indirekt Utpalas) Beziehung zum Krama. Sanderson scheint mit seiner Bemerkung von einer Form des Krama auszugehen, die bestimmte Lehren des Kula assimiliert hat.

[170]Vgl. hier, 1.2.2.2. Auch K. C. Pandey 1963:591.

[171]J. C. Chatterji (1914) 1962:17. Er zitiert nach ‚fol.71.ka.'
teṣāṃ (somānandapādānāṃ) hi īdṛśī śailī
svapakṣān parapakṣāṃś ca niḥśeṣeṇa na veda yaḥ /
sa svayaṃ saṃśayāmbhodau nimajjaṃs tārayet katham //
Diese Stelle konnte in der veröffentlichten Ausgabe nicht identifiziert werden.

[172]Dies ist z. B. in bezug auf die Autorität der Veden in ŚD III.67-68b der Fall und hinsichtlich der Ablehnung des Logischen Rückschlusses in der VP, die er in ŚD V.62c zitiert. Auch die Erwähnungen des Kheṭapāla (ŚD III.13c-14b, 64a-d) und einiger Texte des dualistischen Śaiva Siddhānta (ŚD III.14c-15b, 16a) sind befürwortend.

[173]U.a. in ŚD I.28a; III.97b *(bheda-vādinas)*; IV.109c-110d; V.83c-85b, 86d; VI.28a-d.

[174]Z. B. in ŚD IV.38c-39a; VI.28a-d.

[175]Z. B. in ŚD III.67a-68b; IV.40b-c; VI.32ab.

[176]Z. B. in ŚD I.28b; II.16d; VI.27a-d.

[177]Z. B. in ŚD II.16a, 16d; III.99a.

des Vedānta,[178] Vaiyākaraṇa (Bhartṛhari),[179] Cārvāka,[180] Krama bzw. Śaktismus[181] verschiedene Richtungen des Buddhismus, insbesondere den Vijñānavāda,[182] Pañcarātra,[183] Jinismus,[184] und den dualistischen Śaiva Siddhānta[185]. Darüberhinaus zitiert er Lehrer und Lehren, die nicht eindeutig einem nachgewiesenen Text oder einer bestimmten Schule zugeordnet werden können.[186]

---

178 U.a. in ŚD VI.3b, 4a-d, 6c-15d, 23b.

179 ŚD, Kap.II, z.B. II.1c; ŚD III.9 ff.; IV.97c-99d; V.14c-15c, 65a-66d. Somānanda zitiert wiederholt aus der VP, z.B. VP I.1 in ŚD II.9a-d, VP I.123ab in ŚD II.10ab; VP I.32 in ŚD V.62c. Utpala zitiert z.B. in ŚDV, p.42, zu ŚD II.7a, aus VP I.116; p.56 zu ŚD II.33cd aus VP I.32, 42; er zitiert einen Grammatiker (Textstelle unbekannt) auf p.84, zu ŚD II.72c-73b.

180 Z.B. in ŚD V.19d; VI.88c.

181 Die erste Äußerung ist zustimmend: ŚD I.16ab (vgl. dazu Utpalas Kommentar p.16, der Somānandas Anspielung identifiziert: *„saiva kiṃcid ucchūnatā kathyate bhaṭṭa-pradyumnena tattva-garbhe /"*). Überwiegend kritisch sind dagegen Somānandas Bewertungen in Kap. III; die Identifikation der Gegenseite erfolgt wiederum auf der Grundlage von Utpalas Kommentar. Dieser bezieht sich auf die Anhänger der Krama-Lehre mit der Bezeichnung *‚svayūthya‘* (ŚDV, p.94, 98, etc.) und zitiert aus dem *Tattvagarbha* des Pradyumna Bhaṭṭa (ŚDV, p.94, vor ŚD III.1, und p.101-2, zu ŚD III.9) (vgl. dazu N. Rastogi 1979:117 mit Anm.1, weiter pp.122-128, insbesondere p.125). Eine Handschrift des *Tattvagarbha* soll sich in einer noch nicht katalogisierten Sammlung der Banaras [?] Hindu University befinden, nach Rastogi, ibid., p.124 mit Anm.1. Zu Textangaben nach Zitaten vgl. V. V. Dvivedi, LĀSGr. II, 1983:55-56. Eine übersichtliche Studie zum Śaktismus mit bezug auf Somānanda bietet B. N. Pandit 1987.

182 U. a. in ŚD IV.39b-40a, 44c-46d, 68a, 82a-85d, 93c-96d; V.70cd, 96c, 97a-c; VI.32cd, 33a und weiter mit kurzen Einschüben bis 87d. Dabei zitiert Somānanda aus dem *Pramāṇavārttika* des Dharmakīrti (PrV) die Stelle II.354cd in ŚD VI.39cd, ferner aus einer nicht bekannten Quelle in ŚD VI.87c. Utpala zitiert in ŚDV, p.33, zu ŚD I.45cd, aus dem PrV die Stelle II.282.

183 Z. B. in ŚD VI.16a ff. Somānanda zitiert aus dem *Nāradasaṃgraha* (es ist nicht mehr erhalten) in ŚD VI.29a-30b.

184 Z. B. in ŚD VI.24c-26b.

185 Unter Śaiva Siddhānta ist hier stets der dualistische Śivaismus gemeint ist, wie er in Kaschmir verbreitet war, nicht aber der Śivaismus des tamulischen Śaiva Siddhānta, der z. T. auch monistische Züge aufweist. In ŚD III.13c-14b und III.64a-d beruft sich Somānanda auf „Kheṭapāla"; dieser ist identisch mit Sadyojyoti (vgl. Sanderson 1986a:210, Anm.41; auch Torella 1979:362, Anm.4) und u. a. Autor des Kommentars *Svāyambhuvasya Ṭīkā*, den Somānanda ebenfalls nennt in ŚD III.14a. Weiter beruft sich Somānanda in ŚD III.14c-15b auf die *„Mataṅga Ṭīkā"* eines „Kommentators" *(vyākhyāni-guru)*; in ŚD III.16a auf das *Kiraṇâgama*. In ŚD VI.105a ff., 125a kritisiert er die dualistische Lehre *(nānâtma-bhāva śaiva)*.

1.2.3.5 Der Einfluß Somānandas auf weitere Entwicklungen

Somānanda wird von seinen Nachfolgern, vor allem von Utpaladeva und Abhinavagupta, verehrungsvoll als *'mahāguru'* und *'parameṣṭhi-bhaṭṭāraka'*[187] bezeichnet und an zahlreichen Stellen autoritativ zitiert. Auch sein Beiname oder Titel *'nātha'* macht deutlich, welche Hochachtung ihm seine Schüler entgegenbrachten und kann, um dies hervorzuheben, mit 'Meister' übersetzt werden. Nach Utpalas Angaben hatte er „direkte Erfahrung der Form des verehrten höchsten Herrn".[188] In ähnlichem Sinne beschreibt ihn Abhinavagupta als einen „Meister aus dem Geschlecht des Tryambaka, der frei ist vom Zustand der Beschwerden".[189] Die vielbeachtete *Īśvarapratyabhijñākārikā* bezeichnet er als „Spiegelung von Somānandas Lehre".[190] Auch in seinem PTV betont Abhinavagupta, daß er selbst aus der Lehre Somānandas großen Nutzen gezogen habe und dessen Darlegungen für alle Gutes bewirke.[191] Dies belegt Somānandas großen Einfluß auf die Entwicklung der Lehre des monistischen bzw. nicht-dualistischen Śivaismus in Kaschmir.

Darüberhinaus scheint auch die spätere Grammatiker-Schule von Somānanda angeregt worden zu sein. So ist es möglicherweise auf seinen Einfluß, sicher aber auf den der Āgamas zurückzuführen, daß der Grammatiker Nāgeśa Bhaṭṭa[192] *parā*, eine vierte, der *paśyantī* übergeordnete Stufe lehrte. Somānanda hatte dies in seiner Kritik in ŚD II gefordert.[193]

---

[186] Z. B. in ŚD VI.19c, 30cd, 31a-d; VII.69b, c.

[187] ĪPK IV.ii.1 mit ĪPV dazu.

[188] *'sākṣātkṛta-parameśvara-bhaṭṭārakâkārair bhaṭṭa-śrī-somānanda-pādaiḥ ...'* in Utpalas *vṛtti* zu ĪPK IV.ii.1 (ĪPK IV.16 mit Torella 1994:80, 218).

[189] *'śrī-traiyambaka-sad-vaṃśa-madhya-muktâmaya-sthiteḥ / śrī-somânanda-nāthasya vijñāna-pratibimbakam // 2 //'* ĪPV Einleitung, Vers 2, vor ĪPK I.i.1. Es handelt sich hierbei gleichzeitig um ein Wortspiel, denn das Wort *'vaṃśa'* hat nicht nur die Bedeutung 'Geschlecht', sondern heißt auch 'Bambusrohr'. Aus diesem treten feine Perlen *(muktā)*. Mit einer solchen Perle wird Somānanda implizit verglichen.

[190] Ibid.

[191] Siehe hier, 1.2.2.2. Die Stellen sind PTV 1988: 6/16, 105/272, 33/83.

[192] Um 1700 u. Z. nach S. C. Vidyābhūṣaṇa (1920) 1971:384.

[193] Siehe Bishnupada Bhattacharya (1985:6) mit K. C. Pandey ((1952) 1957:382).

Kapitel 2

Zum Text Śivadṛṣṭi

Der Name des Textes *Śivadṛṣṭi* ist grammatikalisch gesehen ein Tatpuruṣa-Kompositum, wobei das Hinterglied des Kompositums ‚*dṛṣṭi*' ein Nomen femininum ist, das sich von der Wurzel $\sqrt{d\d{r}\acute{s}}$ ‚sehen' ableitet und u. a. in den Bedeutungen ‚Sehen', ‚Schau', ‚Weisheit', ‚Lehre' und ‚Lehrsystem' vorkommt.[1] Als Möglichkeiten für die Übersetzung des Wortes ergeben sich demnach ‚die Weisheit Śivas', ‚die Lehre Śivas' oder ‚die Schau Śivas'. Dabei gibt die letztere sowohl den transzendenten Aspekt solcher Erkenntnis wieder, als auch die Ambivalenz der Richtung, aus oder zu der sie erfolgt — ob sie also eine Belehrung ist oder eine Erfahrung. Beides ist in dem Ausdruck gleichermaßen enthalten und entspricht der Lehre, daß alles seinem Wesen nach Śiva ist, somit Śiva sich als Śiva erkennt und zu erkennen gibt.[2]

2.1 Zur Stellung des Textes innerhalb des Systems

Wie bereits oben herausgestellt wurde,[3] handelt es sich bei der *Śivadṛṣṭi* um den ersten und damit grundlegenden Text der philosophischen Strömung des monistischen Śivaismus, die unter dem Namen ‚Pratyabhijñā' bekannt ist. Sie enthält eine argumentative Auseinandersetzung mit zahlreichen philosophischen und religiösen Schulen und Strömungen der damaligen Zeit (9.-10. Jh. u. Z.). Während der Kritik der Vaiyākaraṇas ein eigenes Kapitel gewidmet ist (ŚD II), zieht sich u. a. die Mißbilligung der buddhistischen Momentarismuslehre, der Illusionslehre verschiede-

[1] Nach MW p.492.

[2] Siehe Abschnitt 4.6.

[3] Siehe Abschnitte 1.1.3 (Lehrgebäude) und 1.2.2.1 (Werke des Somānanda).

ner Richtungen, sowie der Atomlehre und Erkenntnistheorie des Nyāya-Vaiśeṣika durch mehrere Kapitel, wobei Somānanda immer neue Schwerpunkte setzt. Im ersten Kapitel beschreibt er die ontologischen Grundvorstellungen des nicht-dualistischen Śivaismus, im letzten (Kap. VII) vor allem die höchste Erfahrung. Das fünfte Kapitel wird hier übersetzt und kommentiert; detaillierte Zusammenfassungen der übrigen Kapitel finden sich im Anhang.

Der Name ‚Pratyabhijñā' bezieht sich auf die Wiedererkennungslehre, die bei Somānanda zwar im Ansatz vorhanden, aber begrifflich noch nicht festgelegt ist.[4] Somānanda bezeichnet seine Lehre als „All-Geistigkeit-Lehre" und zählt sich zur „Schule des Tryambaka".[5] Die Lehrrichtung, die Somānanda begründete, erhielt ihren Namen ‚Pratyabhijñā' nach der *Īśvarapratyabhijñākārikā*, dem Werk des Utpaladeva, seinem Schüler. Dieser hat das große Verdienst erworben, die schwierige Lehre inhaltlich und sprachlich in vergleichsweise klaren Worten dargestellt und ergänzt zu haben. Dabei verkürzte er den Umfang von immerhin $722\frac{1}{2}$ Versen bei der *Śivadṛṣṭi* auf 190 in der *Īśvarapratyabhijñākārikā*.[6] Dieses Werk wurde gegenüber der äußerst schwierigen *Śivadṛṣṭi* bevorzugt gelesen, zumal es zusammen mit den Kommentaren *Vimarśinī* und *Vivṛti-vimarśinī* des Abhinavagupta erhalten blieb.

Gleichwohl genoß die *Śivadṛṣṭi* bei Abhinavagupta großes Ansehen, wie aus der Beschreibung dieses großen Meisters durch seinen Schüler Madhurāja in dessen *Gurunāthaparāmarśa* (Vers 37) hervorgeht.[7]

Nach Raniero Gnoli[8] zeigt sich zuletzt bei Maheśvarānanda in dessen Kommentar zu seiner *Mahārthamañjarī*, wo er die *Śivadṛṣṭi* häufig zitiert, daß dem Autor dieses Werk vertraut war.[9]

---

[4]Er benutzt dieses Wort (bzw. ‚*pratyabhijñāna*') nur einmal (ŚD IV.121ab, bei fortlaufender Zählung der in der Ausgabe KSTS doppelt gezählten Verse 70, 71) und dort nicht als *terminus technicus*, s.o.

[5]‚*Sarva-caitanya-vāda*' (ŚD V.19c). ‚*Tryambakā-*', bzw. ‚*terambā (...) maṭhikā*' (ŚD VII.121cd).

[6]Zahl nach Madhusudan Kaul Shastri, Herausgeber der *Īśvarapratyabhijñākārikā*, Bd. II, Vorwort p.IV.

[7]Madhurāja sagt:
abhinavotpala-saurabha-saṃskṛtaṃ rasayataḥ śiva-dṛṣṭi-rasāyanam /
iha sadaiva sadaiva nirāmayaṃ hṛdayam astu mama pratibhāmayam // 37 //.

[8]Raniero Gnoli 1956:16.

[9]Maheśvarānandas Erwähnung eines Pratyabhijñā-Textes in einem Krama-Werk zeigt

Somānanda betont, daß er die in der *Śivadṛṣṭi* dargestellte Lehre nicht selbst ausgedacht hat.[10] Zur Unterstützung seiner Ausführungen beruft er sich an vielen Stellen auf die autoritativen Schriften und letztlich auf Śiva selbst, der die Ursache und das Wesen von allem ist. Indem er sein „kleines Lehrbuch“ (ŚD VII.122d) verfaßt, folgt er einer Aufforderung, die ihm „vom Herrn im Traum zuteil wurde.“[11] Ähnlich bekräftigt er an einer anderen Stelle: „Die Bedeutung dessen ist vom Herrn mitgeteilt worden; [die Unterweisung] ist nicht [begründet] durch den Wunsch, über den höchsten Sinn zu reden.“ [12]

Über den Nutzen seines Lehrbuches äußert sich Somānanda wie folgt:

> „Darin wird die Wahrheit gesagt über die Vielfalt, Gebundenheit und Befreiung, den beschmutzten Zustand der Seelen und die Unterschiedenheit in allen Dingen, damit, wer aufsteigen will, dies nach und nach versteht. Andernfalls nämlich, wenn zuerst (/von Anfang an), ohne die Einsicht, die Eingestaltigkeit [gelehrt wird], so entstehen Zweifel [an der Lehre und der Suchende] strengt sich nicht an“ (ŚD VI.93c-95d).

2.2 Manuskripte

Nur wenige Manuskripte der *Śivadṛṣṭi* sind heute erhalten. Ein Teil der Manuskripte śivaitischer Texte, die die historischen Ereignisse überdauerten oder später geschrieben wurden, wurden seit Ende des 19. Jh.s vor allem von Georg Bühler und Marc Aurel Stein gesammelt und für europäische Bibliotheken gekauft. Andere verblieben entweder in privater Hand oder in der Bibliothek der *Raghunath Temple Library* in Srinagar, wo sie den Forschungen im Rahmen der *Kashmir Series of Texts and Studies* zur Verfügung standen. In moderner Zeit wurde die Veröffentlichung der Texte eingestellt, die Manuskripte verblieben in verschlossenen

zudem das Zusammenwirken der beiden Richtungen.

[10] ŚD VII.106ab *(na svabuddhyā)*. Dabei nennt Somānanda eine Formel *(śivo dātā śivo bhoktā)* — Śiva ist derjenige, der gibt, Śiva ist derjenige, der genießt —, die K. C. Pandey (1963:161) an einen Vers erinnert, der in den Familien kaschmirischer Brahmanen wohlbekannt ist. Zu den Quellen Somānandas zählen u. a. die *āgamas*. Ausführlich hier, 1.2.3.3 „Quellen ...“

[11] ‚*Jagad-udita-maheśâṃghry-ājñayā svapna-bhājā* /‘ ŚD VII.106c.

[12] ‚*Tad-artham uktam īśena na parârtha-vivakṣayā* /‘ ŚD VI.97ab.

Depots. In Jammu entstand ein neues Manuskript- und Forschungszentrum, das *Ranabhir Research Institute*,[13] aber dort fehlt es an finanziellen Mitteln, um mit den Projekten zügig voranzukommen. Manuskripte zur śivaitischen Literatur Kaschmirs, oft noch nicht einmal katalogisiert, finden sich heute vor allem in Nepal (mit Kopien in Berlin), London, Oxford, Göttingen, Varanasi, Madras und Trivandrum. Die Tatsache, daß mehrere Manuskripte in Malayalam- und Telugu-Schrift erhalten sind, verdeutlicht die Verbreitung der Lehre Somānandas und seiner Nachfolger in Südindien, insbesondere in Kerala.

Folgende Manuskripte der *Śivadṛṣṭi* sind bekannt:

1. In der Government Oriental Manuskripts Library, bekannt als Egmore Manuscripts Library, Madras, gibt es unter der Nummer 15341 ein vollständiges und sehr gut erhaltenes Manuskript der *Śivadṛṣṭi*, in Telugu-Schrift, allerdings ohne einen Kommentar. Es umfaßt 61 Seiten à 25 Zeilen.[14]

2. In der Research Library der KSTS, Kaschmir, gibt es unter der Nummer 7 ein Manuskript der *Śivadṛṣṭi* mit Kommentar, das im ersten Teil des vierten Kapitels abbricht. Es ist in Śāradā-Schrift auf grobem Papier geschrieben, gegen Ende angefressen, umfaßt 176 Blätter à 9 Zeilen, stammt aus dem 19. Jh. und enthält Notizen am Rand.[15]

3. Zusammen mit (2) ist eine Abschrift desselben in Devanāgarī-Schrift erhalten, allerdings ohne den Kommentar, 61 Blätter à 24 Zeilen. Die Manuskripte (1) - (3) dienten als Vorlage für die Veröffentlichung des Textes durch die KSTS unter der Nr. 54 im Jahre 1934.[16]

4. Im Adyar Library and Research Centre der Theosophischen Gesellschaft in Adyar, Madras, gibt es unter der Nummer 67455 ein unvollständiges und sehr vom Holzwurm zerfressenes Manuskript, Palmblatt, ohne Kommentar, in Telugu-Schrift.[17]

[13]Es ist auch unter dem Namen *Sri Ranvir Kendriya Sanskrit Vidyapeetha* bekannt.

[14]Siehe *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library*, Madras 1937:10123-4.

[15]Siehe Somānanda, *The Śivadṛṣṭi*. KSTS Nr. 54. 1934, Preface i-ii.

[16]Ibid. p.ii.

[17]Von seinem bedauerlichen Zustand konnte ich mich im Januar 1989 persönlich überzeugen.

5. In der Oriental Research Institute and Manuscripts Library, Trivandrum, gibt es unter der Nummer 5854.H. ein vollständiges und gut erhaltenes Manuskript, Palmblatt, ohne Kommentar, in Malayalam-Schrift, 700 *granthas*.

6. Die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen besitzt unter der Nummer Cod.Ms.Sanscr.Vish 5 (11) ein gut erhaltenes, unvollständiges Manuskript in Śāradā-Schrift. Text und Kommentar brechen im Kapitel IV bei Vers 74 ab. Daher bringt diese Handschrift für das fünfte Kapitel gegenüber dem veröffentlichten Text keine zusätzlichen Erkenntnisse.[18]

7. In Hardwar soll es ein weiteres Manuskript geben.[19]

Soweit die verfügbaren Materialien zeigen, ist kein Manuskript mit einem vollständigen Kommentar des Utpaladeva erhalten.

2.3 Kommentare

2.3.1 *Vṛtti* des Utpaladeva

Der als *‚vṛtti'* (ŚDV) bekannte Kommentar des Utpaladeva, direkter Schüler des Somānanda,[20] ist bis einschließlich Kapitel IV, Vers 74, erhalten[21] und in den KSTS Nr. 54 veröffentlicht. Utpaladeva bezeichnet diesen Kommentar im dritten Vers seiner Einleitung vor ŚD I.1 als *‚padasaṃgati'*. Er sei von ihm auf Bitten seines Sohnes Vibhramākara und seines Schülers Padmānanda verfaßt worden.[22] Die ŚDV ist eine sehr nützliche, wenig ausschweifende Paraphrase des Textes.

Die Lehren der *Śivadṛṣṭi* erörtert Utpaladeva in seiner *Īśvarapratyabhijñākārikā* und ihren Kommentaren, die er noch vor seiner ŚDV verfaßte. So sagt Utpala mit eigenen Worten: „Und dies ist alles im Kommentar der *Īśvarapratyabhijñā* genau erläutert worden."[23]

[18]Für die Einsicht des Manuskripts danke ich der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.

[19]Hinweis von Sarojini Rastogi, Lucknow, mündlich.

[20]Utpala ist nicht Somānandas Sohn. Siehe Navjivan Rastogi 1979:134-137.

[21]Vgl. oben, die Manuskripte der ŚD, Nr. (2) und (6).

[22]Vgl. Utpaladeva, ŚDV, Einleitung, Verse 2-3.

[23] *‚Etac ca sarvam īśvarapratyabhijñā-ṭīkāyāṃ nipuṇam ālocitam'* in ŚDV zu I.22, KSTS

2.3.2 *Śivadṛṣṭyâlocana* des Abhinavagupta

Ein heute verlorener Kommentar der *Śivadṛṣṭi* ist das *Śivadṛṣṭyâlocana* des Abhinavagupta. Von der Existenz dieses Kommentars wissen wir nur aufgrund seiner Erwähnung in anderen Werken. So finden wir folgendes Zitat aus dem *Śivadṛṣṭyâlocana* im *Parātrīśikā-vivaraṇa*:[24]

„preryo 'pi sa bhaved yasya śaktatā nāma vidyate /"

Abhinavagupta verfaßte demnach sein *Śivadṛṣṭyâlocana* vor dem *Parātrīśikā-vivaraṇa* — und damit vor seinem Monumentalwerk *Tantrâloka*, wie Bettina Bäumer herausstellt.[25]

2.3.3 Ein moderner Sanskrit-Kommentar von R. Chaturvedi

Im Zusammenhang mit seiner Hindi-Übertragung der *Śivadṛṣṭi* verfaßte Radheshyam Chaturvedi auch einen durchgängigen Kommentar auf Sanskrit, den er *‚cinmayī-vṛtti'* nannte.[26] Die in ihm unternommene Paraphrasierung stellt eine Orientierungshilfe zum Text dar, so wie die Hindi-Version.

Nr.54:14. Ähnliche Hinweise auf seine ĪPK bzw. deren Kommentare gibt er an zahlreichen weiteren Stellen seiner ŚDV. Ebenso: M. Kaul Shastri 1934:iii-iv (Introduction).

Mit dem Wort *‚ṭīkā'* (s.o.) bezieht sich Utpala wohl auf einen seiner Kommentare zu seiner ĪPK, von dem heute kein Manuskript erhältlich ist, immerhin aber eine fragmenthafte Abschrift eines Manuskripts, erstellt von K. C. Pandey, wie Raffaele Torella herausgefunden hat. Siehe R. Torella 1988:141-2.

Abhinavagupta unterstreicht die nahe Beziehung, in der die ĪPK und die ŚD zueinander stehen, indem er die erstere als ‚Spiegelung der Weisheit des Somānandanātha' bezeichnet *(śrī-somānanda-nāthasya vijñāna-pratibimbakam)* (ĪPV Einleitung, Vers 2cd, vor ĪPK I.i.1).

[24]Bereits Ernst Windisch und Julius Eggeling (1894:840) weisen darauf hin: „Abhinavagupta quotes his own *Śivadṛṣṭyâlocana* at fol.30b." Das Zitat erfolgt nach J. Singh/B. Bäumer 1988:40. Seine Übersetzung lautet mit J. Singh, op.cit., p. 100: „He alone can be impelled who has the competence for being impelled."

[25]Op.cit., Introduction, p. xii.

[26]Radheshyam Chaturvedi 1986. Der Name seines Kommentars steht u. a. auf dem Sanskrit-Titelblatt dieses Buches.

2.4 (Teil-) Übersetzungen

Eine vollständige Übersetzung der *Śivadṛṣṭi* ins Englische oder eine andere europäische Sprache gibt es nicht. Die *Śivadṛṣṭi* gilt aufgrund ihres Inhalts und Stils, bei nur unvollständig erhaltenem Kommentar *(vṛtti)*, als ein sehr schwieriger Text. So bemerkt Raniero Gnoli:[27] „Without the help of a commentary, the reading of the other three chapters is an extremely difficult, not to say hopeless, undertaking."

Es gibt jedoch von Raniero Gnoli eine Übersetzung des ersten Kapitels ins Englische, mit Erläuterungen,[28] außerdem eine Übersetzung des zweiten Kapitels ins Italienische.[29] Auch im Französischen erschien eine Übersetzung des ersten Kapitels mit Erläuterungen von Lilian Silburn.[30]

Radheshyam Chaturvedi hat neben seinem durchgängigen Kommentar zur *Śivadṛṣṭi* auf Sanskrit auch eine vollständige Übertragung ins Hindi erarbeitet.[31] Schon allein weil die Sanskrit-Begriffe unverändert im Hindi fortbestehen, bleiben weiterhin viele Verständnisfragen ungelöst. Zudem bieten zahlreiche Stellen der *Śivadṛṣṭi* unterschiedliche Lese- und Interpretationsmöglichkeiten, ein Zustand, der angesichts eines fehlenden Originalkommentars der Tradition nicht restlos behoben werden kann.

Eine frühere, unveröffentlichte und nur in einer mühsam entzifferbaren Kopie vorhandene Übersetzung ins Hindi mit Untersuchung des Textes wurde im Rahmen einer Ph.D.-Dissertation an der Universität Lucknow von Sarojini Rastogi verfaßt.[32] Eine Veröffentlichung derselben wäre wünschenswert, um die Ergebnisse für die weitere Forschung auswerten zu können.

Die hier im folgenden angefertigte Übersetzung des fünften Kapitels der *Śivadṛṣṭi* und die detaillierte Zusammenfassung der übrigen Kapitel in

[27]Raniero Gnoli 1956:16.

[28]Raniero Gnoli. „*Śivadṛṣṭi* by Somānanda." *East and West*, Nr.8, 1956:16-22.

[29]Raniero Gnoli. „Vāc, Il Secondo Capitolo della *Śivadṛṣṭi* di Somānanda." *Rivista degli Studi Orientali*, Nr.34, 1959:55-75.

[30]Lilian Silburn. *Spandakārikā. Stances sur la Vibration des Vasugupta et gloses de Bhaṭṭa Kallaṭa, Kṣemarāja, Utpalācārya. Śivadṛṣṭi (Chapitre I) de Somānanda. Introduction et Traduction.* PICI 8/58. Paris, 1990.

[31]Radheshyam Chaturvedi. Sanskrit Kommentar und Hindi Übersetzung. „The *Śivadṛṣṭi* of Somānanda." Varanasi, 1986.

[32]Sarojini Rastogi. Hindi Übersetzung und Analyse. *Somānandakṛta śivadṛṣṭi kā sānuvād samīkṣātmak adhyayan.* Dissertation. Lucknow 1972.

Anhang A bis F sind damit — mit Ausnahme von Kapitel I und II — eine Erstübersetzung bzw. Erstbearbeitung in einer europäischen Sprache.

2.5 Stil

2.5.1 Metrische Gestaltung

Die *Śivadṛṣṭi* ist ein Werk in sieben Kapiteln unterschiedlicher Länge von insgesamt $722\frac{1}{2}$ Versen.[33] Das Versmaß entspricht durchgehend dem einprägsamen Metrum des *Anuṣṭubh* mit acht Silben à vier Halbzeilen. Eine Ausnahme hiervon bildet der Abschlußvers des philosophischen Teils im siebten Kapitel, vor den letzten $16\frac{1}{2}$ Versen, die die Entstehungsgeschichte der Schule erzählen. In dieser Strophe (ŚD VII.106cd) findet das Metrum der *Atiśakvarī*, speziell der *Mālinī*, Anwendung mit 15 Silben à vier Zeilen und der Silbenfolge „nanamayaya". Über die Beliebtheit der Verse bemerkte schon Al-Bīrūnī:[34]

> „Ihre [d. h. der Inder] Bücher sind in Versen, ... Die Prosa mögen sie nicht, obwohl sie leichter zu verstehen ist. ... so machen sie sich gleich daran, es in *ślokas*[35] zu setzen, deren Sinn unverständlich ist, denn die poetische Form nötigt zu einer Künstelei, ... "

Es sei an dieser Stelle gestattet, Leserinnen und Leser, die nicht aus der kleinen Gruppe der Indologen stammen, sondern dem weiten Kreis der religionsphilosophisch Interessierten zugehören, darauf hinzuweisen, daß in der Tat in der alten indischen Kultur keineswegs nur die schöngeistige Literatur in Versen gestaltet wurde. Gleichermaßen findet man philosophische Erörterungen, rituelle Anweisungen, Gesetzesbücher wie auch mathematische Lehrsätze in rhythmische Strukturen gepreßt. So kann man sagen, daß mit Ausnahme der frühen Upaniṣaden und der Kommentartexte alle philosophischen Texte in Versform geschrieben sind oder in den noch knapperen *sūtras*.[36] Die Kommentare waren, um ihren Zweck

[33]Der Umfang des Textes ist wie folgt: ŚD I 49 Verse, ŚD II 90 Verse, ŚD III 99 Verse, ŚD IV $125\frac{1}{2}$ Verse, ŚD V 110 Verse, ŚD VI $126\frac{1}{2}$ Verse, ŚD VII $122\frac{1}{2}$ Verse.

[34]Nach Gotthard Strohmaier (1988) 1991:199-200.

[35]Verse.

[36]Stichwortartige Merksätze, Aphorismen.

zu erfüllen, notgedrungen in Prosa verfaßt worden. Die Verwendung von Versen in der *Śivadṛṣṭi* entspricht also einer indischen Konvention.

2.5.2 Struktur und Stilmittel

Da es sich bei der *Śivadṛṣṭi* um einen philosophischen Text handelt, liegt es auf der Hand, daß hier die Stilmittel der indischen Dichtkunst gegenüber den inhaltlichen Kriterien einen untergeordneten Stellenwert haben. Man darf aber nicht übersehen, daß in Indien im Allgemeinen, und in Kaschmir im Besonderen, die Kunst der dichterischen Stilmittel *(alaṃkāra-śāstra)* große Aufmerksamkeit fand. Eine lange Tradition von Rhetorikern bzw. Ästhetik-Theoretikern analysierte und beschrieb die Kunst des guten Stils. Bekannt sind vor allem Bhāmaha, Vāmana, Udbhaṭa, Rudraṭa und Ānandavardhana, die alle vor oder als Zeitgenossen des Somānanda in Kaschmir lebten.[37] Die Theorie der Ästhetik fand später ihren Höhepunkt in den Betrachtungen des Abhinavagupta, der durch seine Kommentarwerke *Dhvanyāloka-locana* und *Abhinavabhāratī* berühmter wurde als durch seine überragenden philosophischen Werke.

In der Versliteratur gilt es als guter Stil, wenn jede Halbzeile mit einem Wort endet, d. h. kein Kompositum über eine Halbzeile hinausgeht. In der *Śivadṛṣṭi* hat Somānanda diese Regel zweifellos im Auge behalten, wenn auch nicht immer durchgeführt.[38]

Darüberhinaus soll jede Zeile, vor allem aber jeder Vers als Satz oder Gedanke vollständig sein, d. h. kein Satz soll über das Versende in den nächsten Vers hinüberragen. Nur im Falle von Aufzählungen ist dieser Anspruch gelockert. In der *Śivadṛṣṭi* wurde dieser Grundsatz jedoch vernachlässigt. Häufig wurde eine Kongruenz zwischen Gedankengang und Verszeile außer acht gelassen und Gedanken bzw. philosophische Positionen ragen von einer Verszeile in die nächste. So besteht eine große Schwierigkeit des Textes darin, daß aus der Versform Anfang oder Ende

[37] Edwin Gerow (1971:95) gibt die Autoren mit Daten an wie folgt: Bhāmaha (frühes 8.Jh.), Vāmana (ausgehendes 8.Jh.), Udbhaṭa (frühes 9.Jh.), Rudraṭa (Mitte 9.Jh.). Nach *A Dictionary of Indology* (I:74) lebte Ānandavardhana zur Zeit des Königs Avantivarman (regierte 855-883). Spätere Rhetoriker in Kaschmir waren (mit Gerow, op.cit., loc.cit.) Mammaṭa (spätes 11.Jh.) und (nach *A Dict. of Ind.* III, p. 287) Ruyyaka (12.Jh.).

[38] Beispiele für Überschreitungen sind in ŚD, Kap. V: 6ab, 72cd, 80ab, 95ab, 100ab, 103ab.

eines Gedankenganges nicht abzuleiten sind und erst in gründlicher Analyse und Abwägung der Bedeutungen, möglicher Interpretationen und eventueller Stichworte, wie *atha, cet, yadi, naca* oder *naivam*, die inhaltliche Struktur erkennbar wird. Damit zusammenhängend stellt sich das Problem, welcher Position, d. h. ob der antagonistischen oder der protagonistischen Argumentation, ein Gedankengang zuzuordnen ist. Nur ausnahmsweise werden die Gegner namentlich genannt, z. B. in Kapitel V, Vers 19d ‚Cārvāka'.

Unübersehbar ist Somānandas Faible für das ‚äußere poetische Stilmittel', d. h. die Wortfiguren *(śabdâlaṃkāra)*, so der Alliteration *(anuprāsa)* und der Paronomasie *(yamaka)* bis hin zum Wortspiel, z. B.

ŚD V.15d *‚pravṛttaṃ hi pravartate'*,
V.53ab *‚kutra te 'nyatra dṛṣṭatvāt tad-dṛṣṭer agni-dṛṣṭatā'*,
V.85d: *‚tat tathaivâtha'*,
V.88 *‚jñāna-svarūpa-grahāṇāṃ tad-grahāt tad-grahaḥ kila /*
atat-svarūpa-rūpatve nânyasyânya-grahād grahaḥ //',
V.94cd *‚padârthavit-prakriyayā prakriyā prakriyaiva sā /'*,
V.95ab *‚kāryasya nāśe tat-kārya-kārye tat-kārya-nāśitā /'*.

An mehreren Stellen verwendet er auch Vergleiche, die an sich den ‚inneren poetischen Stilmitteln', d. h. den Sinnfiguren *(arthâlaṃkāra)*, zuzuordnen wären, hier aber keine dichterischen Schmuckmittel darstellen, sondern entschieden der philosophischen Anschaulichkeit und Argumentation dienen. Mehrfach verweist er auf die Ähnlichkeit zwischen der Śivanatur, die in allen Erscheinungsformen gegenwärtig ist, und Gold, das in verschiedenen Schmuckstücken vorhanden ist (u. a. ŚD VI.92a-d).

2.5.3 Sprachbilder

In der *Śivadṛṣṭi* verwendet Somānanda zahlreiche Sprachbilder,[39] womit nicht die den Stilmitteln zugehörigen Vergleiche gemeint sind, sondern stichwortartige, bildhafte Ausdrücke, die codeartig bestimmte Verhaltensweisen signalisieren. Sie werden zur Beschreibung eines typischen Sachverhalts eingesetzt. Teilweise fallen sie unter die Kategorie der Idiome.

[39] Auf Sanskrit etwa durch den Begriff *‚nyāya'* erfaßt.

Bei anderen handelt es sich um Verweise, die vor allem durch ihre Knappheit auffallen. Man kann davon ausgehen, daß diese Sprachbilder der damaligen Leserschaft vertraut waren. Im Hinblick auf die philosophische Beweisführung ist ihre genaue Implikation wesentlich. Folgende Bilder gibt es im fünften Kapitel:

1. *gopāla-ghaṭikā* (V.67c)

   Der „Krug des Viehhirten" wird im Zusammenhang mit der Erörterung der Stelle *(pakṣa*, Subjekt) und der Konkomitanz *(vyāpti)* als Beispiel dafür angeführt, daß Rauch auch ohne Feuer vorkommt. Man kann es als eigenes Argument ([67ab-] 67cd. Kritik: 68a-d.) auffassen oder mit dem Beispiel des „höhlenförmigen Gehäuses" *(guhâkāra gṛha)* (58c-59d. Interpretation: 60a-d.) in Verbindung bringen. Im ersteren Fall könnte es sich um eine Anspielung auf die Gewohnheit der Viehhirten handeln, in einer Grube Kuhfladen anzuzünden. Darauf stellen sie einen Topf mit Milch. Wenn sich die Milch erhitzt, entwickelt sich Dampf. Er steigt zusammen mit dem Rauch des Feuers auf. Auch nachdem man den Topf von der Feuerstelle entfernt hat, gibt es noch eine Zeitlang Dampf. Aufgrund einer Identifizierung von Dampf mit Rauch kommt es zu der Annahme, hier läge ein Vorkommen von Rauch ohne Feuer vor. Diese Interpretation wurde von Radheshyam Chaturvedi[40] vorgeschlagen.

   Im zweiten Fall wird die isoliert gefallene Bemerkung mit dem vor einer interpolierten Diskussion (*svabhāva*, Beziehung zwischen *śabda* und *artha* (61a-66d)) beschriebenen Beispiel des „höhlenförmigen Gehäuses" (58c-59d) verknüpft. Auch hier liegt eine Gewohnheit der Hirten zugrunde. Anschaulich schildert Somānanda, wie in diesem durch trockene Gräser, Birkenrinde usw. ein Feuer entfacht wird — es scheint sich also um eine Art Ofen zu handeln. Wenn das Feuer mit Wasser gelöscht wird, entwickelt sich viel Rauch. Daher eignet es sich als ein Beispiel für Rauch ohne Feuer. Die Kritik, die im Vers 68a-d vorgebracht wird, hebt hervor, daß ohne Feuer kein Rauch in ein Gefäß eintreten kann. Sie schließt somit inhaltlich problemlos an das Beispiel des Ofens an. Obwohl sich das ‚Gefäß' *(bhāṇḍa)* (68a) eher als Vertreter für ‚Krug' *(ghaṭikā)* (67c) anbie-

[40] R. Chaturvedi 1986:198.

tet, ist nicht auszuschließen, daß es sich auch auf den als ‚Gehäuse' *(gṛha)* (58d) bezeichneten Ofen bezieht. Alle drei Worte geben eher allgemeine Bedeutungen wieder. Vor allem könnte man die Knappheit der Bemerkung in Vers 67c („der Krug des Viehhirten ist nicht mit den anderen [Komponenten] verbunden") dadurch erklären, daß das Beispiel bereits oben erklärt wurde.

2. *kāka-tālīya* (V.75c)

   Die Beziehung zwischen „einer Krähe und einer Kokosnuß" ist ein Sprachbild, das idiomatisch verwendet wird. Dahinter verbirgt sich folgende Vorstellung: Eine Krähe nähert sich einer Palme. In diesem Moment löst sich eine Kokosnuß und trifft die Krähe tödlich.[41]

   Die Bewegung der Krähe und das Fallen der Nuß stehen in keinem logischen Zusammenhang. Das völlig unerwartete Ereignis kann nicht als Ergebnis oder Wirkung einer bestimmten Ursache erklärt werden. Es handelt sich um einen reinen Zufall.

   Somānanda nennt dieses Sprachbild, um die Ungeeignetheit der Intuition *(pratibhā)* als Erkenntnismittel zu illustrieren.

3. *aśvâdes taraṇa* (V.75d)

   Auch mit diesem Sprachbild möchte Somānanda die Intuition als unbrauchbar ausweisen. Er vergleicht ihr Erscheinen mit „dem Übersetzen von Pferden, etc.". Wie man im Alltag beobachten kann, können sich Pferde und andere Tiere, z. B. Hunde, durchaus im Wasser fortbewegen, sobald sie eine Gelegenheit dazu bekommen, obwohl ihnen die Kunst des Schwimmens niemand beigebracht hat. Daher erweist sich dieses Verhalten als eine der Situation angemessene, instinktive Reaktion. Als ein Beispiel für natürliches Wissen wird dieses Phänomen in ŚD V.100cd noch einmal erwähnt. Somānandas Verwendung dieses Sprachbildes kann dahingehend interpretiert werden, daß er die scheinbare Plötzlichkeit der Intuition auf latent vorhandenes Wissen zurückführt, das durch die entsprechenden Umstände aktiviert wird.

[41] Vgl. *Kāśikāvṛtti* V.iii.106. Ein Kommentar zur *Aṣṭâdhyāyī* von Vāmana-Jayâditya. Für weitere Beschreibungen dieses Unfalls s. Apte 1959: Appendix E.

4. *tad-ahar-jātaka* (V.76a)

   Das „an diesem Tag geborene [Kind]" wird angeführt, um die Anfangslosigkeit von Wissen aufzuzeigen. Mit Erstaunen wird beobachtet, daß ein Säugling die Mutterbrust sucht, um Milch zu saugen. Es besteht die Auffassung, daß es sich hierbei um natürliches Wissen handelt, das dem Kind niemand beigebracht hat. So dient es als Argument gegen die Notwendigkeit von Erkenntismitteln an sich. Wie dieses Wissen, dessen Auftreten hier mit dem Säugling illustriert wird, erklärt werden kann, ist ein wichtiger Diskussionspunkt von *Śivadṛṣṭi* V. Im Zusammenhang mit der Erörterung der Allwissenheit kommt Somānanda noch einmal darauf zurück (Vers 99a-d) bzw. bringt eine Steigerung durch das Beispiel des Embryos *(udarastha)* (Vers 100ab).

5. *nau-tara-bhrānti* (V.79a)

   Im Anschluß an die Feststellung, daß Erkenntnis bestehe und allein den Bedingungen Śivas unterliege, wird unvermittelt das Thema des „Irrtums des Bootspassagiers" zur Sprache gebracht. Es berührt das Problem, wie man eine sachgemäße Auffassung *(samyag-dṛṣṭi)* von einem Irrtum unterscheidet. Der Passagier auf dem schwimmenden Boot erlebt nicht sich bzw. das Boot als etwas, das sich bewegt, sondern das, was er am Ufer beobachtet: Er sieht „vorbeiziehende Bäume" *(gacchad-vṛkṣa)*. In der buddhistischen Literatur wird dieses Thema ausführlicher besprochen. Wie Dharmottara erläutert,[42] handelt es sich hierbei um einen Irrtum.[43] Man kann zwar aufgrund dieses falschen Eindrucks eventuell zu einem real vorhandenen Baum gelangen, aber trotzdem steht fest, daß es sich dabei nicht um das gleiche Objekt handelt: Der Passagier hat einen sich bewegenden Baum bemerkt, aber einen ruhig stehenden vorgefunden. Die Übereinstimmung zwischen Beobachtung und Wirklichkeit ist ein Kriterium, um die sachgemäße Auffassung, genauer: die direkte Wahrnehmung *(pratyakṣa)*, vom Irrtum *(bhrānti)* zu unterscheiden.[44]

[42]Dharmottara, *Nyāyabinduṭīkā* I, KSS Nr.22, 1954:8-9.

[43] ‚*Ato gacchad-vṛkṣa-darśanâdi mithyā-jñānam ity uktaṃ bhavati* /' NBṬ I, p. 9, Z. 14.

[44]Daher erläutert Dharmakīrti die direkte Wahrnehmung wie folgt: ‚*tatra kalpanâpoḍham abhrāntaṃ pratyakṣam* /' NB I, KSS Nr.22, 1954:8.

6. *yama-sainika-sad-dṛṣṭi-dharâdeś calanodgama* (V.79c)

   Nach dem Volksglauben „fängt die Erde an zu beben angesichts der Boten (/Soldaten) des Todes", d. h. in der Todesstunde. Die Boten holen den Verstorbenen ab und bringen ihn ins Reich des Todes. Möglicherweise spiegelt sich in dieser mythologischen Auffassung ein Schwindelgefühl der Sterbenden wider, denen dadurch die ganze Umgebung als gleichsam in Bewegung erscheint.[45] Weitere Erklärungen dieses Sprachbildes folgen zusammen mit denen des nächsten.

7. *śeṣâdi-calana* (V.80a)

   Nach mythologischer Vorstellung ruht die Erde auf dem Kopf der Schlange Śeṣa. „Wenn sich diese Schlange bewegt, erzittert die Erde".[46]

   Wie kommt es, daß inmitten einer vernunftbetonten, philosophischen Diskussion die Nennung mythologischer Auffassungen erfolgt? Was soll die Erwähnung des „Bebens der Erde beim Anblick der Boten des Todes" (79cd) und der „Bewegung der Schlange Śeṣa" (80a)? Diese Bilder aus dem Schatz des Volksglaubens stehen unvermittelt und fremd nach der Erörterung des Auftretens von Wissen ohne Erkenntnismittel (76a-78d) und des ebenfalls isoliert erscheinenden „Irrtums eines Bootpassagiers" (79ab), vor der Bekräftigung der śivaitischen Lehre über das allem innewohnende göttliche Wesen *(cetanā, devatā)* (80d-81b). Sowohl das Bild der „Boten des Todes", als auch das der „Schlange, die sich bewegt" bezieht sich auf ein Erdbeben. Dieses tritt das eine Mal als rein subjektive Erfahrung auf, das andere Mal möglicherweise als Faktum.

   Im vorliegenden Text kann es nicht um die Inhalte der mythologischen Bilder gehen. Sie können hier nur eine Bedeutung haben in ihrer Eigenschaft als Beispiele für mythologische Auffassungen als solche. Somānanda möchte das Thema der mythologischen Erklärungen zur Sprache bringen, bleibt dabei aber äußerst knapp und läßt die Einbindung der beiden Bemerkungen ungeklärt. Daraus kann man folgern, daß er den mythologischen Ansichten keine große Wichtigkeit beimißt. Darüberhinaus lassen die Einwände der Verse 79a-

[45] Diesen Hinweis verdanke ich Heinrich v. Stietencron, mündlich.
[46] Vgl. MBh I.35-36.

80a zusammengenommen eine Kritik an der Auffassung erkennen, Wissen sei allen in gleicher Weise zugänglich und eindeutig festgelegt, eine Auffassung, die in die zuvor geäußerte Lehrmeinung hineingelesen werden kann. Zur Vollständigkeit seiner Argumentation muß er die Einwände seiner Gegner nennen, nämlich daß es Irrtümer gibt, subjektive Wahrnehmungen und mythologische Interpretationen von Sachverhalten.

Mythologie *(aitihya)* als Quelle für Wissen, d. h. als Erkenntnismittel, wird nur von einer einzigen Schule propagiert, den Mythologen *(paurāṇikas)*. Ansonsten gilt, daß die Mythologie und die durch die Vernunft begründete Argumentation getrennte Wege gehen und eigene Wirkungsbereiche haben, die einander ausgrenzen. Anders als in Europa, wo der Konflikt in der Gegenüberstellung der Aufklärung mit dem Aberglauben seine Spitze hat,[47] bestehen in Indien die vernunftbetonte Argumentation und die verklärte Überlieferung der Mythologie nebeneinander, ohne daß man von Streitigkeiten zwischen ihnen je vernommen hätte. Allein, für die Erkenntnistheorie der Philosophie bleibt die Mythologie ohne Gewicht.

8. *potâdi* (V.81c)

   Das mit dem „Schiff usw." angesprochene Bild stammt aus der Alltagswelt und ist in seiner Aussage klar. Ein Schiff braucht zur Orientierung Leuchttürme oder andere Lichter *(dīpa)*, die am Ufer oder Hafen aufgestellt sind. Mit ihrer Hilfe kann es zielsicher gesteuert werden. Ohne Licht irrt es im Ungewissen umher. Genauso ist, nach einer gegnerischen Meinung, ein Mittel notwendig, um zu einer gesicherten Erkenntnis zu gelangen. Ohne ein solches Erkenntnismittel ‚tappt man im Dunkeln'.

[47] Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 1990:278ff.

Kapitel 3

Ontologische Voraussetzungen der wichtigsten Gegner

Die Frage nach der Wirklichkeit

Die Frage, was die Wirklichkeit sei und worin sie bestehe, wird im allgemeinen mit einem Verweis auf die empirische Welt beantwortet. Erst existentielle Fragen scheinen eine gewisse Unsicherheit aufkommen zu lassen und ein Nachdenken darüber einzuleiten. Dabei ist das naive Weltbild völlig überholt und entspricht schon lange nicht einmal mehr den Erkenntnissen der Chemie und Physik, obwohl deren Methoden rein positivistisch sind. Theologen und Philosophen haben sich seit jeher darum bemüht, eine Theorie der Wirklichkeit aufzustellen, die absolut schlüssig ist und geeignet, jeden noch so subtilen Zweifel auszuräumen. Wie man weiß, ist ihnen dies nur teilweise gelungen. Jede der verschiedenen Theorien enthält ein paar Schwachstellen, auf die die Gegner gerne aufmerksam machen. Es bleibt die Frage, wie man — in ontologischem und erkenntnistheoretischem Sinne — Wirklichkeit von Unwirklichkeit unterscheidet. Gibt es verschiedene Erfahrungsebenen der Wirklichkeit, wie es der Mādhyamika Buddhismus und der Advaita Vedānta vertreten und ausführlich diskutieren? Oder gibt es nur eine „richtige“ Wirklichkeit, gegenüber dem, was entweder nicht-existent oder nicht-gesichert ist?

Die im Abendland gewachsene Einteilung der Theorien in die Richtungen des Materialismus und des Idealismus läßt sich auf die östlichen Theorien nicht ohne weiteres übertragen, da die Fragestellung abweichend verlief. In Indien ist die Frage grundlegend, ob es eine ewige Substanz gibt oder nicht. Dies mündet in das Problem der Seele. Gibt es eine

Seele als dauerhafte Grundlage für die verschiedenen Erfahrungen oder gibt es keine? In indischer Terminologie nennt man die Lehrrichtung, die die Seele *(ātman)* und damit eine ewige Substanz akzeptiert *,ātma-vāda'*, die sie ablehnt hingegen *,anātma-vāda'*. Zur ersteren gehören die sechs Lehrgebäude, die die Autorität des Veda anerkennen, die śivaitischen Systeme sowie der Jinismus, zur letzteren der Materialismus *(Cārvāka, Lokāyata)* und der Buddhismus.[1]

In der logischen Erörterung des Problems stehen sich in erster Linie zwei Schulen gegenüber: das Nyāya-Vaiśeṣika und der von Dignāga inspirierte Buddhismus.[2] Diese beiden Systeme werden von manchen Autoren als ‚Direkter Realismus'[3] und ‚Transzendentaler Idealismus' bezeichnet.[4] Ihre Positionen werden im folgenden kurz vorgestellt, insofern sie für das Verständnis der Probleme, die in *Śivadṛṣṭi* V erörtert werden, eine unerläßliche Voraussetzung sind.

3.1 Nyāya-Vaiśeṣika

Nach der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika[5] gilt, daß jede Erfahrung, die gesichert ist (also kein Irrtum ist), einem Gegenstand in der äußeren Realität entspricht.[6] Die Dinge, die wir sehen, sind wirklich da. Sie bestehen unabhängig davon, ob oder von wem sie wahrgenommen werden. Nach der Lehre, wie sie im Vaiśeṣika entwickelt und vom Nyāya-Vaiśeṣika übernommen wurde,[7] können wir sechs bzw. später sieben Phänomene der Wirklichkeit bzw. Kategorien *(padârtha)* erfahren:[8]

---

[1]Mit Ausnahme der Vātsīputrīyas.

[2]*Sautrāntika-Yogācāra*. Nach Stcherbatsky 1932:529 mit Dh. N. Shastri 1964:60, 61, Anm.30.

[3]Vgl. B. K. Matilal 1986:1 mit Verweis auf W. Sellars: *Science, Perception and Reality*. London 1963:61.

[4]Vgl. Dh. N. Shastri 1964:43-44.

[5]Zur Bezeichnung des Systems vgl. Dh. N. Shastri 1964:91 ff.

[6]Vgl.: *,Prasiddhā indriyârthāḥ /'* VS III.i.1.
,Pramāṇataś cârtha-pratipatteḥ /' NS IV.ii.29.
,Saṃvid eva hi bhagavatī vastûpagame naḥ śaraṇam /' NVT p.506. Nach Dh. N. Shastri 1964:15. „Experience is the sole criterion of our acceptance of the reality of external objects."

[7]Dort fällt sie in nicht systematischer Weise unter den Begriff des Erkenntnisgegenstandes *(prameya)*. Vgl. NS I.1.9 nach S. Ch. Vidyābhūṣaṇa (1913) 1975:5 (Kommentar).

[8]Vgl. VS I.1.4. und TSG des Annaṃbhaṭṭa, Ausgabe Pusalker 1963:§2.

1. *dravya* — Substanz
2. *guṇa* — Eigenschaft
3. *karman* — Bewegung
4. *sāmānya* — das Allgemeine
5. *viśeṣa* — das Besondere
6. *samavāya* — die Inhärenz-Beziehung
7. *abhāva* — Nicht-Existenz.

Jede dieser Kategorien unterscheidet sich von den übrigen ihrem Wesen nach. Jede ist unabhängig von den anderen wahrnehmbar und benennbar. Dabei ist in erster Linie die ontologische Trennung der Substanz von der ihr innewohnenden Eigenschaft zu beachten. Diese Lehre ist für das Nyāya-Vaiśeṣika grundlegend und bezeichnend für seinen Gegensatz zum Buddhismus.

Der Begriff ‚Kategorie' hat sich in diesem Zusammenhang für Sanskrit *‚padârtha'* eingebürgert. Dieser Terminus wird als „Gegenstand eines Wortes" definiert und bezieht sich auf alle Arten von Dingen, die benennbar sind.[9] Nicht automatisch ergibt sich daraus die gleiche Existenz für alle Glieder, auf die sich der Begriff erstreckt. Kaṇāda geht noch von unterschiedlichen Graden objektiver Wirklichkeit aus: Er akzeptiert nur die ersten drei Kategorien als wirkliche Erkenntnisgegenstände *(artha)*,[10] denen das allgemeine Kennzeichen von Sein *(sattā)* zukommt.[11] Das Allgemeine und das Besondere betrachtet er als gedankliche Kategorien.[12] Im Laufe der Entwicklung der Lehre war schließlich auch den ehemals als intellektuelle Abstrakta verstandenen Kategorien eine äußere Wirklichkeit zugebilligt worden. Bereits Praśastapāda[13] hatte den Kategorien 4., 5. und 6. uneingeschränkte Wirklichkeit zuerkannt, später kam noch die Nicht-Existenz *(abhāva)* hinzu.

In dem Grundsatz, jede Erfahrung entspreche einer äußeren Wirklichkeit, liegt eine gewisse Problematik, die Dharmendra Nath Shastri

[9] *‚Abhidheyatvaṃ padârtha-sāmānya-lakṣaṇam /'* TSG §2. Ausgabe Pusalker 1963:2. Auch Hultzsch 1907:7.

[10] *‚Artha iti dravya-guṇa-karmasu /'* VS VIII.ii.3.

[11] *‚Sad iti yato dravya-guṇa-karmasu sā sattā /'* VS I.ii.7.

[12] *‚Sāmānya-viśeṣa iti buddhy-apekṣam /'* VS I.ii.3.

[13] Vgl. Dh. N. Shastri 1964:148, 150.

aufzeigt.[14] Erstens gilt nach dem Nyāya-Vaiśeṣika, daß nicht jede Erfahrung auch eine gesicherte Erfahrung *(pramā)* ist (im Unterschied zu Prabhākara), da es ebenso den Irrtum gibt.[15] Zweitens ergeben sich Ketten von Schwierigkeiten bei der Erklärung einer äußeren Wirklichkeit für alle (gesicherten) Erfahrungen. So wäre die Annahme weiterer Beziehungen notwendig, um das Verhältnis der Inhärenz *(samavāya)* und der Nicht-Existenz *(abhāva)* zu ihrem Objekt zu klären. Dem begegnen die späteren Vertreter des Nyāya-Vaiśeṣika mit der Forderung, man soll eine solche äußere Wirklichkeit annehmen, wenn es der Verkürzung der Argumentation dient.[16] Ferner gibt es Dinge, deren Existenz zwar als notwendig angenommen wird, deren Erfahrung aber umstritten ist. Dazu gehören die allgemeinen Kennzeichen *(sāmānya)* von „Substanzhaftigkeit" *(dravyatva)*, „Existenzhaftigkeit" *(sattā)*, Ferne, Nähe und Dualität. Darüberhinaus stellt sich die Frage, ob man in der Tat die einzelnen Kategorien unabhängig voneinander wahrnehmen kann. So bleibt es ungeklärt, wie man eine Substanz bar aller Eigenschaften wahrnehmen soll.[17] Eine äußere Wirklichkeit, die z. B. den Erfahrungen der Wiedererkennung *(pratyabhijñā)* oder des Allgemeinen *(sāmānya)* entspricht, bleibt fragwürdig. Schließlich muß man zugeben, daß eine Erfahrung doch u. U. ohne eine entsprechende äußere Wirklichkeit zustande kommen kann. Dies begründet Śrīdhara mit dem kühnen Verweis auf die Erfahrung innerer Zustände, bei der solches ja bekannt sei.[18]

1. Die Substanzen

   Die Substanzen sind die Grundlagen *(dharmin)* für alle näheren Bestimmungen *(dharma)*, d. h. für Eigenschaften, Bewegung und die

---

[14]Dh. N. Shastri 1964:141-146.

[15]Im Hinblick auf das sūtra ‚*pramāṇataś cârtha-pratipatteḥ* /', NS IV.ii.29, liegt die Betonung auf *pramāṇa*. Daher ist die Untersuchung der Erkenntnismittel ein zentrales Anliegen des Nyāya-Vaiśeṣika.

[16]Vgl. Dh. N. Shastri 1964:142 mit NSM zu Vers 11.

[17]Dies führt zu der erstaunlichen Bemerkung: ‚*kim idam agrahaṇaṃ grāhyasyâbhāvād aho grahe hetv-abhāvāt* /' NV. p.212, Z. 12. Nach Dh. N. Shastri 1964:180. „Uddyotakara tacitly admits that a substance apart from its qualities is not perceived."

[18]‚*Jñānād arthasyotpāda iti nâlaukikam idaṃ, sukhâdīnāṃ tasmād utpatti-darśanāt* /' Śrīdhara in NK, p.116. Nach Dh. N. Shastri 1964:146.

Inhärenz-Beziehung.[19] Zu den Substanzen *(dravya)* zählen:

(a) die vier atomaren Substanzen, die sich miteinander verbinden können: Erde *(pṛthivī)*, Wasser *(āpas)*, Feuer *(tejas)*, Luft *(vāyu)* und

(b) die fünf übrigen Substanzen: Äther *(ākāśa)*, Zeit *(kāla)*, Raum *(dik)*, Seele *(ātman)*, Denkorgan *(manas)*.[20]

Die vier atomaren Substanzen der ersten Gruppe sind die letzten materiellen Teilchen der empirischen Wirklichkeit. Sie selbst sind nicht weiter teilbar. Dabei bezeichnet der Begriff ‚Atom' *(aṇu* bzw. *paramâṇu)* sowohl die Substanz, als auch das Maß eines Atoms (genau: *aṇu-parimāṇa*), das so winzig ist, daß man es nicht wahrnehmen und damit auch nicht messen kann.

Die Frage, wie aus den nicht-wahrnehmbaren Atomen die wahrnehmbaren Dinge, z. B. ein Krug, entstehen können, beschäftigte auch Somānanda (vgl. ŚD V.83c-87d).[21]

Die Lehre von den Atomen *(aṇu)* als den Bausteinchen der empirischen Welt erinnert an die Chemie. Im Unterschied zur modernen Chemie sind die Atome nach der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika aber *per definitionem* nicht weiter teilbar[22] und ihre Nicht-Wahrnehmbarkeit wird nicht auf Mängel des Sehorgans bzw. fehlende Instrumente zurückgeführt. Folglich mußte man das Problem, wie aus ihnen die materiellen Dinge entstehen, die ja bekanntlich wahrnehmbar und von bestimmter Größe sind, in einer umständlich erscheinenden Weise erklären:

Nach Praśastapāda verbinden sich zwei Atome zu einem zweiwertigen Molekül *(dvy-aṇuka)*. Ein solches ist nur eine Zwischenstufe zu einem größeren Molekül, das sich aus drei zweiwertigen zusammensetzt *(try-aṇuka)*. Erst dieses letztere ist wahrnehmbar und hat eine erfahrbare Größe *(mahat-parimāṇa)*. Das *dvyaṇuka* erfüllt eine logische Notwendigkeit. Man kann nämlich eine Ausdehnung in

---

[19] ‚*Kriyā-guṇavat samavāyi-kāraṇam iti dravya-lakṣaṇam* /' VS I.i.15.

[20] Vgl. VS I.i.5.

[21] Siehe Übersetzungsteil mit Anmerkungen und Abschnitt 4.7 „Natur und Auftreten von Kausalitätsbeziehungen. Formlosigkeit."

[22] ‚*Paraṃ vā truṭeḥ* /' NS IV.ii.17.

Raum, also eine Größe, nicht einfach dadurch erklären, daß sich zwei Atome, die bekanntlich keine wahrnehmbare Größe haben, aneinanderfügen. Auch ihre Verbindung bleibt nicht wahrnehmbar. Erst die gleichzeitige Wahrnehmung mehrerer solcher Zweier-Moleküle erlaubt eine Größe.[23] Auf diese Weise können sich die Atome der vier Elemente[24] jeweils zusammenfügen und Wirkungssubstanzen *(kārya-dravya)* bilden, bis hin zum materiellen Ding, etwa einem Krug. Dabei sind die Wirkungssubstanzen der Elemente dreifach, nämlich Körper *(śarīra)*, Sinnesorgan *(indriya)* und Dinge *(viṣaya)*.[25] Die fünf anderen Substanzen produzieren keine zusammengesetzten Wirkungen. Die Wirkungssubstanzen sind, wie alle Wirkungen oder Produkte, vergänglich und zerstörbar. Ansonsten sind die Substanzen alle ohne Ursache und daher ewig *(nitya)* und unzerstörbar.[26] Gleich den Substanzen sind auch die Kategorien von *viśeṣa, sāmānya* und *samavāya* ewig.

Die vier atomaren Substanzen, die sich verbinden können, und der Äther, der nicht atomar ist, sondern alles-durchdringend *(vibhu)*, sind die grobstofflichen Elemente *(bhūta)*. Das Denkorgan ist auch atomar (kann sich aber nicht zu Wirkungssubstanzen verbinden). Alle Atome sind der Zahl nach viele. Auch Seelen *(ātman)* gibt es viele. Aber im Unterschied zu den atomaren Substanzen — inklusive Denkorgan — und dem Äther sind die Seelen keine materiellen, sondern geistige Substanzen. Zeit und Raum sind objektive Substanzen. Äther, Zeit und Raum sind eins an der Zahl und gleich den Seelen alles-durchdringend *(vibhu)*.

2. Die Eigenschaften

Die Eigenschaften wohnen den Substanzen inne. Wie die Bewegungen sind auch sie vergänglich. Allerdings sind gewisse Eigenschaften der ewigen Substanzen, z. B. die Einheit *(ekatva)* von Äther, Zeit und Raum, gleich diesen unvergänglich.[27] Kaṇāda unterscheidet 17

[23]Vgl. Dh. N. Shastri 1964:160-162.

[24]D. h. ohne Äther, der nicht atomar ist, und ohne das Denkorgan, das zwar atomar, aber kein Element ist.

[25]Vgl. VS IV.ii.1 (p.143) und TSG §10 (p.6-7.).

[26]Vgl. VS IV.i.1 (p.130).

[27]Vgl. Dh. N. Shastri 1964:135-137. Auch: VS VII.i.3 *‚etena nityeṣu nityatvam uktam'*.

Eigenschaften,[28] spätere Autoren 24, nämlich:[29] Farbe *(rūpa)*, die bei Erde, Wasser und Feuer vorkommt; Geschmack *(rasa)*, der bei Erde und Wasser vorkommt; Geruch *(gandha)*, der bei Erde vorkommt; Fühlbarkeit *(sparśa)*, die bei Erde, Wasser, Feuer und Luft vorkommt; Zahl *(saṃkhya)*, Dimension *(parimāṇa)*, Getrenntheit *(pṛthaktva)*, Verbindung *(saṃyoga)*, Trennung *(vibhāga)*, die jeweils bei allen Substanzen vorkommen; Distanz *(paratva)* und Proximität *(aparatva)*, die jeweils nur bei den atomaren Substanzen vorkommen; Schwere† [30] *(gurutva)*, die bei Erde und Wasser vorkommt; Flüssigkeit† *(dravatva)*, die bei Erde, Wasser und Feuer vorkommt; Adhäsion† *(sneha)*, die bei Wasser vorkommt; Laut† *(śabda)*, der bei Äther vorkommt; Verstand *(buddhi)*, Lust *(sukha)*, Schmerz *(duḥkha)*, Wunsch *(icchā)*, Haß *(dveṣa)*, Anstrengung *(prayatna)*, Verdienst† *(dharma)*, Sünde† *(adharma)*, die jeweils bei der Seele vorkommen; Prägung† *(saṃskāra)*, die in verschiedenen Aspekten bei den atomaren Substanzen und der Seele vorkommt.

3. Die Bewegungen

   Auch die Bewegungen wohnen den Substanzen inne. Im Unterschied zu den Eigenschaften stellen sie die dynamische Komponente dar. Sie bringen die verschiedenen Substanzen zusammen, trennen bzw. bewegen sie. Man unterscheidet fünf Arten: Bewegung nach oben, nach unten, zusammen, auseinander und allgemein.[31]

4. Die Allgemeinen Kennzeichen *(sāmānya)*

   Das Allgemeine *(sāmānya)* ist das Kennzeichen, das allen einzelnen Gegenständen einer Klasse *(jāti)* gemeinsam ist. Es ist durch die Sinne wahrnehmbar und gibt das Einzelne als Mitglied seiner Gruppe zu erkennen, es ist z. B. die „Kuhheit“, die alle Kühe gemeinsam haben und sie von den anderen Tieren unterscheidet. Es ist jeweils eines pro Gruppe und ewig.[32] Das Allgemeine wohnt der Substanz, den Eigenschaften und den Bewegungen durch die Inhärenz-Beziehung

---

[28] VS I.i.6.

[29] TSG §4 und §19-34, 66-75.

[30] Die mit † gekennzeichneten Eigenschaften sind bei Kaṇāda noch unerwähnt.

[31] *‚Utkṣepaṇam avakṣepaṇam ākuñcanaṃ prasāraṇaṃ gamanam iti karmāṇi /‘* VS I.i.7.

[32] Vgl. TSG §77. *‚Nityam ekam anekânugataṃ sāmānyam /‘*

inne.[33] Es wird nach zwei Arten unterschieden: dem höheren *(para)* und dem niederen *(apara)*.[34] Dabei ist das höhere Allgemeine die „Existenzhaftigkeit" *(sattā)*. Alles andere fällt unter das niedere. Somānanda verwendet den Begriff in beiden Aspekten. Den höheren betont er als das Wesentliche, das die Erscheinungsformen durchdringt (ŚD V.39cd).

5. Das Besondere Kennzeichen *(viśeṣa)*

   Das Besondere Kennzeichen ermöglicht die Hervorhebung des individuellen Gegenstands vor allen anderen. Es wohnt den Substanzen inne und ist ewig.[35]

6. Die Inhärenz-Beziehung

   Die Inhärenz *(samavāya)* wird als eine Beziehung definiert[36] zwischen dem, was untrennbar verbunden ist *(ayuta-siddha)*, wie es zwischen einem Beinhaltenden und seinem Inhalt *(ādhāryâdhāra)* der Fall ist, z. B. zwischen einer Substanz und ihrer Eigenschaft, oder zwischen einem Teil und dem Ganzen, z. B. einem Faden und dem daraus gefertigten Tuch. Diese beiden, nach der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika eigenständigen Dinge haben die erstaunliche Eigenart, sich an ein und derselben Stelle zu befinden,[37] so wie eine Ursache und ihre Wirkung (Milch und Joghurt). Daher gibt Kaṇāda folgende Definition:

   > „Eine Inhärenz-Beziehung liegt vor, [wenn die Feststellung gilt] ‚dieses ist [immer auch] hier' [wie] bei Ursache und Wirkung." [38]

---

[33] ‚*Dravya-guṇa-karma-vṛtti* /' TSG §77. Auch: ‚*Dravyatvaṃ guṇatvaṃ karmatvañ ca sāmānyāni viśeṣāś ca* /' VS I.ii.5.

[34] ‚*Tad dvividhaṃ parâpara-bhedāt / paraṃ sattā / aparaṃ dravyatvâdiḥ* //' TSG §77.

[35] ‚*Nitya-dravya-vṛttayo vyāvartakā viśeṣāḥ* /' TSG §78.

[36] ‚*Ayuta-siddhānām ādhāryâdhāra-bhūtānāṃ yaḥ saṃbandha iha pratyaya-hetuḥ sa samavāyaḥ* /' Praśastapāda in *Praśastapāda-bhāṣya*, p.14. Zitiert nach Dh. N. Shastri 1964:380.

[37] ‚... *deśa-bhedaś ca tayor nāsti* /' Jayanta in NM, Teil I, p.285, Z. 10. Nach Dh. N. Shastri 1964:377. Man beachte die eigentümliche Auffassung von „Materie" und den Unterschied zum Buddhismus. Vgl. Dh. N. Shastri 1964:394.

[38] ‚*Ihedam iti yataḥ kārya-kāraṇayoḥ sa samavāyaḥ* /' V.S. VII.ii.26 (p.240).

Obwohl die beiden Elemente der Inhärenz-Beziehung an sich verschieden sind, erscheinen sie als eines. Dabei besteht eines der Elemente, nämlich der „Inhalt“ *(ādhārya,* auch *samaveta)*, niemals unabhängig von dem anderen, dem „Beinhaltenden“ *(ādhāra,* auch *āśraya, adhikaraṇa, deśa, samavāyin)*. Das Tuch besteht nie unabhängig von seinem Faden. Trotzdem können sie getrennt voneinander betrachtet werden.[39]

Im Gegensatz zu der Inhärenz-Beziehung *(samavāya)* gibt es den beliebigen Kontakt zwischen zwei Gegenständen, etwa einem Tisch und einer Vase. Dieser wird mit dem Begriff ‚Verbindung‘ (auch ‚Konjunktion‘) *(saṃyoga)* bezeichnet. Die Vase gehört nicht fest zum Tisch, sie existiert unabhängig von ihm und befindet sich auf ihm oder anderswo ohne ihre individuelle Existenz einzubüßen. Sie ist weder ein Teil, noch eine Eigenschaft des Tisches, sondern gleich diesem eine Substanz. Sie ist ihm beliebig beigeordnet. Im Gegensatz zur Inhärenz *(samavāya)* erscheinen die Komponenten dieser Verbindung *(saṃyoga)* nie als eins, sondern stets als getrennt, wie „Joghurt in einer Schüssel“.[40] Die Verbindung *(saṃyoga)* zählt — anders als die Inhärenz — nicht als eigene Kategorie.

7. Die Negation *(abhāva)*

   Die später hinzugefügte Kategorie der Negation *(abhāva)* umfaßt das Wissen um die Abwesenheit eines Gegenstandes. Die Beziehung der Negation zu ihrem Objekt wird dem eigenen Wesen des Objekts *(svarūpa saṃbandha)* zugeordnet.[41] Bei dem Versuch, diese Beziehung zu erklären, ergeben sich zahlreiche Probleme, wie bereits oben erwähnt.[42]

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika zunächst von einer Wirklichkeit ausgeht, wie sie empirisch vertraut erscheint. In ihrer Analyse dieser Wirklichkeitserfahrung kennt sie sechs, nach späterer Lehre sieben, ihrem Wesen nach unterscheidbare Kategorien. Diese umfassen nicht nur die materiellen Substanzen, sondern

---

[39] „*...pratīti-bhedād bhedo 'sti ...*‘ Jayanta: NM, Teil I, p.285, Z. 7. Nach Dh. N. Shastri 1964:381.

[40] Vācaspatimiśra in NVT nach Dh. N. Shastri 1964:383.

[41] Vgl. Dh. N. Shastri 1964:141-142.

[42] Hier bei 3.1, Punkt „*padârtha*, Problematik.“

gleichfalls objektive, geistige und psychische Substanzen und darüberhinaus auch sorgfältig unterschiedene Eigenschaften — wobei der Verstand eine Eigenschaft der Seele ist — , nämlich eine-Gruppe-herausstellende und ein-Individuum-hervorhebende Kennzeichen. Zuletzt gehören dazu auch die Inhärenz-Beziehung und die Negation. Auf diese Weise übertrifft das Spektrum der Kategorien alle Erwartungen, die ein westlich geprägter Leser an sie herantragen mag. Bei der Einschätzung der Kategorien als äußere Wirklichkeiten ergeben sich Widersprüche, die auf die Grenzen der realistischen Argumentation hinweisen.

3.2 Buddhismus

Gegenüber dem statischen Weltbild des Nyāya-Vaiśeṣika mit seinen ewigen Substanzen und anderen ewigen Kategorien vertritt der Buddhismus ein dynamisches oder kinetisches Weltbild. Moment für Moment vergehen die einzelnen Elemente und nichts Beständiges ist auszumachen, weder eine dauerhafte Substanz, noch ein bleibendes Selbst. Die Wirklichkeit läßt sich vergleichen mit dem Bild einer Flamme: Was wir als Flamme bezeichnen und minutenlang beobachten, ist in Wirklichkeit nichts als eine aufsteigende Reihe einzelner Partikel, die Moment für Moment auftreten und vergehen. Die Beständigkeit der Flamme ist nur eine Vorstellung. Sie entspricht nicht dem Sein. Ein anderes Beispiel liefert der Wasserstrom: Ständig fließt neues Wasser vorbei. Doch wir fixieren das Wasser und bezeichnen es als einen Fluß.

Bei den unterschiedlichen buddhistischen Schulen gibt es verschiedene Auffassungen über die Natur der Wirklichkeit. Nach dem Skeptizismus des Mādhyamika kann man darüber keine Aussage treffen. Nach dem *Vijñānavāda* des Yogācāra spielt sich alles innerhalb des denkenden Subjekts ab. Die Gedanken bzw. das Bewußtsein *(vijñāna)* allein existieren. Dabei ist im Grunde nur das ungeteilte Bewußtsein wirklich. Der *Sarvāstivāda* des Vaibhāṣika wurde gelegentlich für eine realistische Theorie (im Sinne eines direkten Realismus) gehalten. Diese Auffassung ist mißverständlich bzw. falsch, da es auch für diese Schule keine dauerhafte Substanz gibt und somit die wesentliche Voraussetzung für einen Realismus fehlt. Die Theorie von der „abhängigen Entstehung“ *(pratîtya-samutpāda)* wurde von allen Richtungen des Buddhismus ver-

treten. Bei den Dingen, die es nach dem *Sarvāstivāda* anerkanntermaßen gibt,[43] handelt es sich um bestimmte Wirklichkeitselemente *(dharma)*, die als Grundlage für Sinneswahrnehmungen und darauf beruhende Vorstellungen in Erscheinung treten. Man unterscheidet 75 Arten solcher Elemente, die auf verschiedene Weisen zusammengefaßt werden.[44] Es handelt sich dabei sowohl um äußere Elemente, z. B. Farbe, als auch um innere, z. B. ein Gefühl, kurz: um alle Arten von Erfahrungsinhalten. Diese Lehre des Hīnāyāna erscheint im Mahāyāna in grundsätzlich modifizierter Form: (innere) Vorstellungen und (äußere) Wirklichkeitselemente werden streng unterschieden. Die Sautrāntika-Schule vertritt die Lehre, daß die äußeren Gegenstände einer Form unserer eigenen Ideen entsprechen *(sākāra-jñāna-vāda)*. Sie werden daher als Vorstellungstheoretiker (representationalist) bezeichnet.[45]

Die Schule der buddhistischen Logik entwickelte sich auf den Grundlagen der Theorien des Dignāga (ca. 480-540 u. Z.).[46] Sie kann keiner der vier Hauptrichtungen des Buddhismus eindeutig zugeordnet werden. Sie enthält sowohl Elemente des Sautrāntika, als auch des Yogācāra. In ihrer Konzentration auf erkenntnistheoretische Probleme ist sie unter den buddhistischen Schulen einzigartig. Als Herausforderung für die den Veda respektierenden Schulen bewirkte sie eine rund 600 Jahre währende lebhafte philosophische Diskussion und Blütezeit. Dharmottara, einer der herausragenden Vertreter der buddhistischen Logik, lebte in Kaschmir ca. 730-800 u. Z.[47], also wenige Generationen vor Somānanda (ca. 875-925). Neben den Lehren des älteren Dharmakīrti (ca. 600-660)[48], den Somānanda zitiert,[49] kommen insbesondere Dharmottaras's Standpunkte als solche in Frage, die Somānanda's Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten.

In der Schule der buddhistischen Logik unterscheidet man zwei Ebenen der Wirklichkeit: eine höchste *(paramârtha-satya)* und eine gewöhn-

[43] *Sarva* — alles, *asti* — ist, *vāda* — Lehre.

[44] Vgl. Rosenberg 1924:120-140.

[45] Siehe *The Encyclopedia of Religion* 1987:Bd.9, p.75 (Stichwort ‚Mādhyamika'). Auch: Dh. N. Shastri 1964:54 „representationist"; Matilal 1986:223 „representationalist ".

[46] Mit Hattori Masaaki in *The Encyclopedia of Religion* 1987:Bd.4, p.352.

[47] Nach Hajime Nakamura in *The Encyclopedia of Religion*, Bd.II:470.

[48] Nach Ernst Steinkellner in *The Encyclopedia of Religion*, Bd.IV:338.

[49] Vide hier, 1.2.3.4 (B).

liche *(saṃvṛti-satya)*. Die höchste Wirklichkeit wird durch unmittelbare Sinneswahrnehmung direkt wahrgenommen, die gewöhnliche durch den Rückschluß indirekt erschlossen. Im Vergleich mit der höheren gilt die gewöhnliche als Illusion.

Nach Dharmottara, ist die Welt, wie sie in der gesicherten Erkenntnis *(samyag-jñāna)* erfahren wird, durchaus existent. Sie ist keine subjektive Einbildung. Als Beweis dafür führt er an, daß man den Gegenstand, den man erfahren hat bzw. für den ein Interesse geweckt wurde, erreichen kann.[50] Man kann ihn nehmen, benützen usw. So stimmt die Erkenntnis mit ihrem Objekt überein *(sadṛśa)*, wobei das Objekt die Erkenntnis hervorbringt.[51] Genaugenommen entspricht der Gegenstand jedoch einer Feststellung, die auf die direkte Wahrnehmung eines Wirklichkeitelements folgt.

Die höchste Wirklichkeit besteht aus den einzelnen Wirklichkeitselementen.[52] Diese Elemente sind die Dinge-an-sich *(sva-lakṣaṇa)*. Sie sind einzelne Momente *(kṣaṇa)*.[53] Es handelt sich dabei nicht um Substanzpartikel, sondern um die Merkmale selbst, die in den realistischen Systemen dazu dienen, die Substanz näher zu bestimmen. Eine dauerhafte Substanz wird abgelehnt, allein den Eigenschaften wird Realität beigemessen; so kommt es, daß bei den Buddhisten die Wirklichkeitselemente auch ‚*dharma*‘ (Merkmal) genannt werden.

Im Unterschied zu den Vorstellungen, die innerlich sind, treten die Dinge-an-sich in der äußeren Wirklichkeit auf. So begründen sich die Vorstellungen auf die mentale Funktion der Synthese („Rückschluß“ [54]), während die Dinge-an-sich direkt, d. h. sinnlich erfahren werden.[55] Sie sind ihrem Wesen nach ohne Vorstellung *(nirvikalpaka)* und unaussprechlich *(anabhilāpya)*.[56]

---

[50]Dharmottara in NBṬ I, KSS Nr.22, p.4. ‚*Pradarśite cârthe pravartakatvam eva prāpakatvam / (...) na jñānaṃ janayad arthaṃ prāpayati / api tv arthe puruṣaṃ pravartayat prāpayaty artham /*‘.

[51]NBṬ I, p.18. ‚*yasmād viṣayāj jñānam udeti tad viṣaya-sadṛśaṃ tad bhavati /*‘.

[52]‚*Tad eva paramârtha-sat /*‘. NB I, KSS Nr.22, p.17.

[53]„Kṣaṇas (moments) are not the smallest units of time; they are, as conceived by the Buddhist, the smallest bits of reality, the ultimate reals.“ Dh. N. Shastri 1964:154.

[54]Vgl. 4.8.2, „Ist Wahrnehmung im Grunde genommen ein Rückschluß“.

[55]‚*Yad asādhāraṇaṃ tat pratyakṣa-grāhyam /*‘ NBṬ I, p.16, Z.1.

[56]Vgl. NB I, p.10. ‚*Abhilāpa-saṃsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā tayā rahitam /*‘ Dazu: ‚*Ata eva svalakṣaṇasyâpi vācya-vācaka-bhāvam abhyupagamyaitad a-vikalpakatvam*

Die Dinge-an-sich sind wirklich, weil sie eine Wirkung auslösen, d. h. weil sie sich auswirken. Bei Dharmakīrti heißt es: „Ein Element, das wirklich ist, ist durch seine Befähigung gekennzeichnet, etwas zu bewirken.“ [57] Man hat dabei beispielsweise den Unterschied zwischen einem imaginären und einem wirklichen Feuer im Auge: Das erste ist nutzlos, während man auf dem andern kochen kann. Das wirkliche kann einen Zweck erfüllen.

Dies führt zu einem weiteren Gesichtspunkt: Der imaginäre Gegenstand kann sich in der Entfernung befinden, an einer anderen Stelle, in der Vergangenheit oder in der Zukunft. Ein Wirklichkeitselement besteht dagegen im Hier und Jetzt. Nur so kann es seine Wirksamkeit entfalten.[58]

Die Wirklichkeitsmomente sind einzeln *(pṛthak)* und unabhängig. Sie entstehen und vergehen in einer Reihe *(kṣaṇabhaṅga-vāda)*. Diese Reihe entspricht einer verstandesmäßigen Synthese der einzelnen Momente und hat keinen (höheren) Wirklichkeitscharakter. Sie dient der Erklärung von Vorstellungen über die Dauer eines Gegenstandes bzw. seiner Zerstörung. Eine Reihe homogener, d. h. ähnlicher Momente *(sajātīya-saṃtati, sabhāga-saṃtati)* führt nach ihrer sinnlichen Wahrnehmung zu der Vorstellung eines dauerhaften Gegenstandes, z. B. eines Kruges. Eine Reihe heterogener Momente *(vijātīya-saṃtati, visabhāga-saṃtati)* ist auf den Einfluß einer Unterbrechung zurückzuführen, z. B. einem Hammerschlag, der den Krug zertrümmert.[59]

Die einzelnen Wirklichkeitselemente können in einer sinnlichen Wahrnehmung erfahren werden. An diese schließt sich — unter dem Einfluß von Prägungen *(vāsanā)*[60] — eine interpretierende Vorstellung *(kalpanā)* an, nämlich die mittelbare Erkenntnis *(adhyavasāya, niścaya)*, die nach buddhistischer Lehre in gewisser Hinsicht einer Schlußfolgerung gleicht.[61]

---

ucyate /‘ NBṬ I, p.11.

[57] ‚*Artha-kriyā-sāmarthya-lakṣaṇatvād vastunaḥ* /‘ NB I, p.17.

[58] Die Klarheit seiner Wahrnehmung hängt von der Entfernung ab. Vgl. NBṬ I, p.16.

[59] NM, Part II, p.20. Nach Dh. N. Shastri 1964:201.

[60] Vgl. Dh. N. Shastri 1964:183. Weiter: Stcherbatsky 1932:520, Anm.5.

[61] Vgl. NBṬ I, p.16. ‚*tathânumānam api sva-pratibhāse 'narthe 'narthâdhyavasāyena pravṛtter anartha-grāhi / sa punar āropito 'rtho gṛhyamāṇaḥ svalakṣaṇatvenâvasīyate yatas tataḥ svalakṣaṇam adhyavasitaṃ pravṛtti-viṣayo 'numānasya / anarthas tu grāhyaḥ* /‘ Indem man die Funktion der mentalen Synthese außer acht läßt, spricht man trotzdem von dem Mittel, das aufbauend auf der direkten Wahrnehmung zur Feststellung führt, kurz als „Wahrnehmung“ *(pratyakṣa)*. Siehe NBṬ I, p.20.

Durch sie kann man das allgemeine Merkmal *(sāmānya-lakṣaṇa)* wissen;[62] es ist das Element der gewöhnlichen Wirklichkeit.

So ist das Allgemeine *(sāmānya)* ein mentales Konzept ohne entsprechende äußere Wirklichkeit *(vastu-śūnyo vikalpaḥ)*, ein bloßer Name *(saṃjñā-mātram)*.[63] Im Gegensatz zu den realistischen Systemen wird ihm hier keine allgemeine Verbreitung in allen einzelnen Fällen seiner Art zuerkannt (z. B. „Kuhheit" in allen Kühen).[64] Vielmehr wird seine Erscheinung vom einzelnen Fall abhängig gemacht.[65] Entsprechend wird es negativ (vgl. *anya-vyāvṛtta, apoha)*, d. h. in Ausgrenzung des anderen festgestellt als „nicht Nicht-Kuh".[66] Es entspricht einer Vorstellung *(kalpanā)*.

3.2.0.1 Vergleich zwischen *aṇu* und *svalakṣaṇa*

Entsprechend ihrer Zugehörigkeit zu zwei gegensätzlichen philosophischen Systemen gibt es zwischen dem Atom *(aṇu)* und dem Ding-an-sich *(svalakṣaṇa)* krasse Diskrepanzen. Dennoch legen gewisse Gemeinsamkeiten einen Vergleich zwischen ihnen nahe:[67] Bei beiden handelt es sich um die kleinsten Partikel der jeweiligen Auffassung von der Wirklichkeit. Sie sind das Ergebnis einer scharfen Analyse der Erkenntnisgegenstände. Sie sind die jeweils letzten Teilchen in dieser Analyse, sie sind ihrerseits also nicht weiter teilbar. Beide besitzen keine räumliche Ausdehnung, d. h. keine wahrnehmbare Größe.

Doch damit sind ihre Gemeinsamkeiten bereits erschöpft. Das Atom, genauer ein Molekül, ist eine materielle Substanz, die als Grundlage für Eigenschaften, Bewegung und Inhärenz auftreten kann. Dagegen entspricht das Ding-an-sich einem Merkmal; man kommt ohne jegliche Sub-

---

[62] Vgl. NBṬ I, p.17.

[63] Vgl. Stcherbatsky 1932:452.

[64] Allerdings sagt Dharmottara in NBṬ I, p.18: ‚*samāropyamāṇaṃ hi rūpaṃ sakala-vahni-sādhāraṇam* /'. Vgl. dazu H. N. Randle (1930) 1976:125, Anm.3: „A cow is like a cow in virtue of what both are *not*." Zur Kritik Somānandas vgl. ŚD VI.77c-78d, 80cd.

[65] „It belongs consequently to every individual case separately. There is in one case ‚not the slightest bit' of what is found in the other. The Universal is an illusion, it is a mere name without any pervasive reality corresponding to it." TSP, p.240. 5. Nach Stcherbatsky 1932:447.

[66] Vgl. Stcherbatsky 1932:481, 493-5.

[67] Vgl. Dh. N. Shastri 1964:164-5.

stanz aus. Das Atom ist ewig, aber das Ding-an-sich währt nur einen Moment. Im Hinblick auf die kausalen Zusammenhänge ist ausschlaggebend, daß sich ein Atom mit anderen Atomen verbinden kann und auf diese Weise reale Wirkungssubstanzen hervorbringt, z. B. einen materiellen Gegenstand (Krug). Dagegen besteht ein Ding-an-sich ausschließlich allein und unabhängig von anderen Dingen-an-sich. Es entsteht und vergeht von Moment zu Moment *(kṣaṇabhaṅga*-Lehre). Eine Serie gleichartiger Dinge-an-sich (Momente) *(saṃtāna-sampradāya)* führt zu der Vorstellung von Kontinuität, z. B. in der Form eines Gegenstandes (Kruges). Doch diesem wird nur eine relative Wirklichkeit zugebilligt, da er sich auf ein mentales Konzept stützt. So kommt es, daß aus einer Verbindung von Atomen ein realer Gegenstand hervorgeht, während eine Anzahl von Dingen-an-sich kein Produkt bewirkt. Nur indirekt, d. h. als Ergebnis eines Denkprozesses, wird ihnen eine bestimmte Erscheinung zugesprochen.

3.3 Cārvāka

Unter den gegnerischen Schulen, die Somānanda in seiner *Śivadṛṣṭi* kritisiert, nennt er die „Cārvākas" zweimal explizit, nämlich in Kapitel V, Vers 19cd, und Kapitel VI, Vers 88cd. Beidesmal klingen seine Äußerungen wie ein Fazit nach einer vorausgehenden Erörterung: (1) (V.19cd) „Die Lehre der Materialisten *(cārvāka)* bestätigt sich hier nicht gegenüber [unserer] Lehre, nach der Geistigkeit in allem ist." [68] (2) (VI.88cd) „Auch die Ansichten, die seitens der Cārvākas geäußert werden, widerlegen [die śivaitische Lehre] nicht." [69]

Allerdings ist der vorausgehende Text in beiden Fällen nicht eindeutig mit den Lehren der Cārvākas in Beziehung zu setzen: Im fünften Kapitel sind die Argumente in der entsprechenden Diskussion äußerst knapp und daher zunächst unklar. Somānanda verteidigt seine These, daß Geistigkeit selbst in den grobstofflichen Dingen vorhanden sei, worauf die Einwände erhoben werden, ein Krug bewege sich nicht und atme auch nicht. Nach einem kurzen Hinweis auf die Ursache der manifesten Welt folgt die genannte Abgrenzung von den Cārvākas. Im Anschluß daran

[68] *Sarva-caitanya-vāde tu cārvāko 'tra na sidhyati* / ŚD V.19cd.

[69] *Vikalpā ye 'pi cārvākair uktās te 'pi na bādhakāḥ* / ŚD VI.88cd.

erörtert Somānanda die Beziehung zwischen Geistigkeit und Atomen.

Im sechsten Kapitel geht der Abgrenzung eine ausführliche und verwickelte Diskussion buddhistischer Lehren voraus, insbesondere der Lehren vom Ausschluß *(apoha)* und der Leere. In den darauf folgenden Versen erklärt Somānanda seine eigene Lehre. Auf der Suche nach einem Bezug zur Nennung der „Cārvākas" — sollte mit dieser Bezeichnung eine bestimmte Schule gemeint sein — stößt man schließlich auf die in der vorausgegangenen Kritik an den buddhistischen Lehren eingeschobene Erörterung der Lehre von der Natürlichen Beschaffenheit *(svabhāva)* (Verse 75a-77b).

Es bleibt also zu klären, (a) ob Somānanda mit der Bezeichnung ‚Cārvāka' eine bestimmte Schule meint, nämlich die „Materialisten", oder den Ausdruck als Schimpfwort benutzt für seine spitzfindigen Gegner, nämlich die Buddhisten; (b) was die Ansichten der Cārvākas sind über ‚die manifeste Welt'; (c) was es mit der Lehre von der Natürlichen Beschaffenheit *(svabhāva)* auf sich hat. Die genannten drei Punkte sollen im folgenden geklärt werden; eine darüberhinausgehende Darstellung der Cārvākas hinsichtlich ihrer Geschichte, Literatur und anderer Lehren ist im vorliegenden Zusammenhang überflüssig. Das Wenige, was darüber bekannt ist, liegt zudem bereits in leicht zugänglicher Form vor.[70]

(A) Wie A. B. Dhruva[71] und Gopinath Kaviraj[72] aufzeigen, bezieht sich der Name ‚Cārvāka' auf eine Lehre, die auch unter dem Namen ‚Lokāyata' bekannt ist. Sie ist aufgrund der mangelhaften Quellenlage — es existieren nur Hinweise auf sie aus den Schriften gegnerischer Schulen[73] — hinsichtlich ihrer Geschichte und Lehre nicht genau faßbar. Daher sagt Bimal Krishna Matilal:[74]

---

[70]Siehe u.a.: Bimal Krishna Matilal in *The Encyclopedia of Religions*, Stichwort „Cārvāka"; Mādhava, *Sarvadarśanasaṃgraha*; Gopināth Kavirāj, „Theism in Ancient India", ursprünglich erschienen in der Reihe *The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Studies*, Vol. II, (1966?), danach in der Sammlung *Notes on Religion and Philosophy*, Varanasi 1987:80-104. (Der Titel ist irreführend, weil auf die Untersuchung des Umfeldes des Theismus, nämlich anderer Ansichten über die Kausalität und der Cārvāka-Lehre, die Behandlung des eigentlichen Themas nicht mehr folgt.)

[71]A. B. Dhruva 1933:lxxi-lxxii.

[72]G. Kaviraj 1987:82, Anm. 136, 137, 138.

[73]Eine Ausnahme sieht Matilal u. U. in Jayarāśis *Tattvopaplavasiṃha*; Matilal in *The Encyclopedia of Religions*, Stichwort ‚Cārvāka'.

[74]Matilal, op.cit., loc.cit.

„It is doubtful whether there was ever a well-entrenched traditional „school" called Cārvāka or Lokāyata, for we do not have available to us any independent texts of the classical period that are expressly affiliated with this school."

Sofern man jedoch von einer bestimmten Lehrrichtung sprechen kann, ist sicher, daß diese welt-zugewandt war, als einziges Erkenntnismittel die Sinnliche Wahrnehmung akzeptierte und aufgrund ihrer Ablehnung alles Übersinnlichen und jeder religiösen Autorität von den Veda-Anhängern, Buddhisten und Jainas gleichermaßen zurückgewiesen wurde. Dies geht aus verschiedenen Quellen hervor, insbesondere der Pali-Literatur.[75] Bei den Befolgern dieser Lehre handelt es sich um gewisse Brahmanen, wie das *Rāmāyaṇa*[76] zeigt. Aufgrund ihrer Ausdauer in spitzfindigen Erörterungen wurde der Name dieser Lehre gleichbedeutend mit ‚Haarspalterei'.[77]

Somit kann man Folgendes sagen: Ursprung und Verbreitung einer bestimmten philosophischen Schule mit dem Namen ‚Cārvāka' liegen im Dunkeln; ihre Existenz und die Art ihrer Lehren werden aus der gegnerischen Literatur erschlossen. Darüberhinaus gilt *‚cārvāka'* als Schimpfwort. Es ist daher möglich, daß dieses Wort auch für spitzfindige Kritiker im allgemeinen benutzt wurde, z. B. von Somānanda in ŚD VI.88cd.[78]

(B) Die Bestimmung der Lehren der Cārvākas stützt sich vor allem auf deren Darstellung im ersten Kapitel des *Sarvadarśanasaṃgraha*. Dort heißt es, daß von dieser Schule nur vier Elemente anerkannt werden[79] (Erde, Wasser, Feuer, Luft). Geistigkeit *(caitanya)* halten die Anhänger

[75]Die Belege gibt G. Kavirāj, *Theism* ..., in 1987:83-84.

Die Buddhisten warnen vor den Cārvākas. Die Chabbaggīya Mönche sollen sich allerdings in diesem Zweig der Gelehrsamkeit ausgekannt haben. Ibid., mit Bezug auf die Verweise im *Vinaya Piṭaka* und den *Saddharma Puṇḍarīka*.

[76]Nämlich *Rāmāyaṇa* II.100.38-39; Angabe nach G. Kavirāj 1987:83.

[77]Vgl. G. Kaviraj (1987:Anm. 138): „It is clear, therefore, from a glance at the testimonies of these literary usages that the word [*lokāyata*] meant originally *Vitaṇḍā* or Casuistry and nothing else."

[78]Zu bedenken bleibt hier, daß die Lehrrichtung ‚Cārvāka' auch von den Buddhisten heftig bekämpft wurde, aber die Gegner, auf die sich ŚD VI.88cd beziehen kann, nur Buddhisten sein können — oder die *svabhāva-vādins* der weit vorausliegenden Diskussion, bei denen es sich aber mit einiger Sicherheit auch um Buddhisten handelt (s. Punkt (C)).

[79] *‚Tatra pṛthivyādīni bhūtāni catvāri tattvāni /'* SDS, Ausgabe Mainkar 1978:2:23, auch p.7:60.

dieser Lehre für das Produkt einer Wandlung der vier Elemente zum Körper. Sie soll dabei ähnlich wie Alkohol entstehen *(mada-śaktivat)* und zusammen mit diesen Körperelementen zugrunde gehen.[80] Die Seele erachten sie für den Körper, der durch eine solche Geistigkeit ausgezeichnet ist.[81] Als Beweis dafür nennen sie das Körperbewußtsein, d. h. die Identifikation des Selbst mit dem Körper, das sich in Sätzen wie „ich bin dünn" erweise.[82] Ihre Ansichten sind durch ihr Beharren bedingt, nur das sinnlich Wahrnehmbare sei erwiesen. Die anderen Erkenntnismittel werden abgelehnt.

Das Weltbild der Cārvākas ist somit zweifellos materialistisch. Eine Ursache über die vier Elemente hinaus wird abgelehnt.

(C) Die Implikationen der Bezeichnung *‚svabhāva-vāda'* (Lehre von der Natürlichen Beschaffenheit) sind vielfältig. Nach Friedrich Otto Schrader[83] versteht man (mit Śīlāṅka, *Ācāraṭīkā* I.1.3) unter *svabhāva* „die Anlage eines Dinges zu einer seinem Wesen entsprechenden Entwickelung" *(vastunaḥ svata eva tathā-pariṇati-bhāvaḥ)* . Gemeint sei beispielsweise, daß „aus dem Thon [sic] ein Topf, aber keine Matte" werde. Wie Schrader ausführt, wird diese Lehre von Mādhava, Bhaṭṭotpala, Śīlāṅka u. a. den Cārvākas zugerechnet.

Darüberhinaus gibt es eine Verbreitung dieser Lehre auch in anderen Schulen. So weist Schrader[84] darauf hin, daß die „im Siddhānta [des Jaina-Kanons (?)] genannten Svabhāva-vādinas (...) mindestens die Seelenwanderung anerkannt haben müssen", weshalb er sie nicht für Cārvākas hält. Mit Hodgson[85] verweist Schrader hier auf eine nepalesisch-buddhistische Version des *svabhāva-vāda*.[86] Eine Nähe zwischen dem

---

[80]Ibid. p.2-3, Z. 24-25 und p.7:61-62.

[81] *‚Tac-caitanya-viśiṣṭa-deha evâtmā /'* Ibid. p.3:27. Vgl. auch p.7:64.

Nach G. Kaviraj (1987:101 ff.) gibt es noch drei weitere Ansichten der materialistischen Schule über das Selbst, nämlich (1) die Sinnesorgane, (2) das Lebensprinzip *(prāṇa)* und (3) das Denkorgan.

[82]SDS, p.6:53-54 und p.7:63.

[83]F. Otto Schrader. *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. Diss. Straßburg. Ersch. Leipzig 1902. S.30-32. Diese Abhandlung wurde von Gopinath Kaviraj mit den Worten „excellent tract" gelobt (1987:Anm. 134).

[84]Schrader 1902:31.

[85]Hodgson, *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet*. London 1874 (reprint). Angabe nach Schrader 1902.

[86]Vgl. dazu G. Kaviraj 1987:Anm. 147, Punkt (b), der mit Bezug auf Hodgsons Aufsatz meint, die *svābhāvikas* seien eine Gruppe, die *svabhāva* als einziges Wirkungsprinzip

svabhāvavāda und den Lehren des Sāṃkhya nach einer Stelle aus dem MBh wird von Schrader erwähnt und von Kaviraj bestritten.[87] Schrader[88] befindet, daß die Freiheit des Willens von allen Vertretern der *svabhāva*-Lehre „entschieden geleugnet worden" sei.

Nach Gopinath Kaviraj ist der *svabhāva-vāda* ein Überbegriff für nahezu alle Lehren,[89] die das Prinzip der bewirkenden Ursache ablehnen und die Überlegenheit der einem Gegenstand innewohnenden Natur (oder Anlage) vertreten.[90] Er unterscheidet grundsätzlich zwischen einem „extremen" Standpunkt, der jede Untersuchung der Ursache eines Ereignisses oder einer Wirkung mit dem Hinweis abblockt, es sei ‚von selbst' entstanden, und einem „gemäßigten" Standpunkt, nach welchem am Ende einer Erforschung der Ursache der Schlüssel schließlich in der ‚Natur' des Gegenstands liegt.[91] Zu den Vertretern der ersten Ansicht rechnet G. Kaviraj die Lokāyatikas bzw. Cārvākas. G. Kaviraj[92] beschreibt den (extremen Standpunkt des) *svabhāva-vāda* als

> „a doctrine of unmitigated automatism, in the sense that all movements, within the organism and outside it, are held to proceed from the inherent necessity of the body rather than from an extrinsic principle of efficiency (...). The power and freedom of Will being thus totally disavowed, the theory commits itself to the the awkward position of a queer sort of Determinism."

anerkännten.

[87] Schrader (Op.cit. p.32.) erwähnt eine Darstellung des *svabhāva* nach dem Mahābhārata (Adhy. 222.35, 23), wo in Verbindung mit Sāṃkhya-Ideen „Körperwelt und *svabhāva* als *vikārās* und *prakṛtiḥ parā* einander gegenübergestellt werden".

Dazu nimmt G. Kaviraj (1987: Anm. 147.) wie folgt Stellung: Obwohl das Sāṃkhya-System mit seiner *pariṇāma-svabhāva*-Lehre tatsächlich eine bewirkende Ursache ablehne, unterscheide es sich von der *svabhāva*-Lehre durch die Anerkennung von (1) der notwendigen Anwesenheit *puruṣas* bei dem Schöpfungsvorgang, (2) der Wirksamkeit des *adṛṣṭa* (der unsichtbaren Prägungen) und (3) der Zielgerichtetheit der Schöpfung, nämlich nach Genuß oder Erlösung.

[88] Schrader 1902:32. Er bekräftigt seine Aussage mit einem Zitat von Śīlāṅka mit Aśvaghoṣa, *Buddhacarita* IX.52.

[89] Mit Ausnahme der Lehre, nach der alles zufällig geschieht - *yadṛcchā-vāda*, vgl. G. Kavirāj 1987:81 mit Anm. 135.

[90] G. Kaviraj 1987:81.

[91] In diesem Sinne ist die Betonung der Natürlichen Beschaffenheit weit verbreitet. Auch in Śvet.Up. I.2. wird *svabhāva* als eine der Ansichten über die Ursache der Welt angeführt.

[92] G. Kaviraj 1987:86.

Auch die Buddhisten können als „*svabhāva-vādins*" bezeichnet werden, wie ihr Standpunkt hinsichtlich der Funktion des Logischen Rückschlusses deutlich macht.[93] Sie meinen, daß die Beziehung zwischen dem Merkmal und dem Festzustellenden eine natürliche und daher untrennbare sei *(svabhāva-pratibandha)*.[94] Diese Beziehung wird nach zwei Arten unterschieden: (1) Die Natur des Merkmals ist in dem Festzustellenden enthalten als ein Teil von dessen Natur, d. h. das Merkmal ist ein bestimmtes Exemplar des Festzustellenden, welches die allgemeine Gattung darstellt. Dies ist so zwischen einem bestimmten Pinienbaum und der Gattung „Baum"; es ist richtig, aus dem bestimmten Exemplar zu schließen, daß es sich dabei um einen Baum handelt. Die beiden stehen in einer Beziehung von Identität *(tādātmya)*. (2) Im zweiten Fall handelt es sich um eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen Wirkung und Ursache, z. B. zwischen Rauch und Feuer. Sie soll den Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache erklären. Sie tritt damit an die Stelle der Konkomitanz *(vyāpti)* des Nyāya-Vaiśeṣika. Somānanda kritisiert diese Beziehung in ŚD V.61ab und behauptet, sie durch das Beispiel von Rauch ohne Feuer (ŚD V.58c-59d) widerlegt zu haben. Im sechsten Kapitel, in dem er das Prinzip des *svabhāva* in drei Verszeilen auch erklärt, kritisiert er, daß damit die Unterschiede und Gemeinsamkeiten, welche die Gegenstände untereinander auszeichnen, nicht berücksichtigt werden. Er unterstreicht, daß es ohne die Existenz des Allgemeinen Kennzeichens *(sāmānya)* keinen Logischen Rückschluß geben könne.[95] Die — im Sinne von G. Kaviraj[96] — „gemäßigte" Ansicht hinsichtlich der Natürlichen Beschaffenheit *(svabhāvatā)* hingegen befürwortet er, zumal sie seine Lehre von der Immanenz der Geistigkeit stützt.[97]

---

[93]Wie Ernst Steinkellner (1971:182-3, 209) mit Dharmakīrti zeigt, hat der Begriff ‚*svabhāva*' außerdem eine ontologische Bedeutung, insofern die Geeignetheit eines Dings, einen Zweck zu erfüllen *(arthakriyā)*, auf seinem ‚*svabhāva*' beruht.

[94]Vgl. NB II, KSS Nr.22, p.28: ‚*svabhāvaḥ svasattā-mātra-bhāvini sādhya-dharme hetuḥ /*'. Und ibid., p.29: ‚*svabhāva-pratibandhe hi satyartho 'rthaṃ gamayet /*'. Hilfreich sind die Erklärungen von Stcherbatsky 1930:65-66, 69-70, Anm. 3, und S. N. Dasgupta, Bd. I, (1922) 1975:155-6. Eine detaillierte Untersuchung des Begriffs ‚*svabhāva*' bei Dharmakīrti bietet Steinkellner 1971; darüberhinaus auch id. 1974. Gerhard Oberhammer 1964 zeigt die Rezeption dieser Lehre durch die Logik der Nyāya-Schule.

[95]ŚD VI.75a-77b.

[96]G. Kaviraj 1987:82.

[97]Dies ist der Fall in ŚD V.76d-77b.

In Bezug auf die beiden Namensnennungen in der *Śivadṛṣṭi* stellt man somit fest, daß Somānanda unter ‚Cārvāka' im ersten Fall durchaus die Materialisten versteht, im zweiten aber die Bezeichnung mit einiger Sicherheit als Schimpfwort für die Buddhisten verwendet, selbst wenn er sich damit auf die Anhänger des weiter vorne erörterten *svabhāva-vāda* beziehen sollte.

Kapitel 4

Untersuchung der Themen in Śivadṛṣṭi V

Im folgenden werden die Themen des fünften Kapitels nach dem Selbstverständnis des Textes dargestellt und erläutert.

4.1 Die Einheit als Gleichheit

Das fünfte Kapitel der *Śivadṛṣṭi* trägt den Namen „Erweis der Gleichheit" *(samatā-pratipādaka)*.[1] Sein Anliegen ist die Bestätigung der Einheit-in-der-Vielfalt. Diese Einheit ermöglicht die Verbindung zwischen den einzelnen Erscheinungsformen. Sie erweist sich in der Gleichheit *(samatā)* all der verschiedenen Dinge nach ihrem Wesen. So besteht die Gleichheit-in-der-Unterschiedenheit: die Gleichheit nach dem Wesen, die Unterschiedenheit nach der Form. Dies wird durch die Immanenz-Lehre und die ihr zugrundeliegende Ontologie des monistischen Śivaismus begründet und anhand des Erkenntnisvorgangs erklärt. Eine Erörterung dieses Themas kündigt Somānanda bereits im dritten Kapitel an.[2]

[1] ‚Gleichheit' *(samatā)* bedeutet hier nicht ‚Ähnlichkeit', sondern ‚Wesensgleichheit' und in diesem Sinne auch ‚Identität'. Auf Englisch ist die Übersetzung mit ‚identity' richtig, ‚equality' ist unpassend. Für ‚Gleichheit-in-der-Unterschiedenheit' ist ‚sameness-in-otherness' angebracht.

[2] *‚Na tathā jaḍatā kvâpi tathâgre suvicāritaiḥ / varṇayiṣyāma evâtra na ca sâvayavaḥ kvacit // kaścid astîha vakṣyāma etad apy agrataḥ sphuṭam /'* ŚD III.41a-42b.
„Nirgendwo gibt es Stumpfheit, wie wir später mit wohlüberlegten [Argumenten] erklären werden, noch gibt es hier (nach dieser Lehre) irgendwo Zusammengesetztheit. Was es hier gibt, das werden wir im folgenden klären."
Auch folgende Ankündigung kann auf ŚD V bezogen werden:
‚evaṃ sarveṣu bhāveṣu yathā sā śiva-rūpatā //

4.2 Hinführung zum Thema: Die Anerkennung der Wirklichkeit der Vielfalt

Nach der Lehre des Śivaismus wird die Realität der Vielfalt anerkannt, mit anderen Worten: die Erscheinungswelt wird für wahr gehalten und als Ausdruck der göttlichen Kraft gewürdigt. Somānanda erörtert die Wirklichkeit der Vielfalt an zahlreichen Stellen.[3] Die Welt ist keine Illusion.[4] Andererseits erschöpft sich die göttliche Kraft auch nicht in ihr, vielmehr übersteigt sie in ihrem transzendenten Aspekt alle Formen der Manifestation. So bleibt jenseits der bunten Unterschiedenheit der ewige Quellgrund, der die Einheit in der Vielfalt ist.

Die These der Einheit-in-der-Vielfalt wurde bereits an anderen Stellen der śivaitischen Literatur vorgestellt und erläutert.[5] Sie beruht auf der Immanenz-Lehre, die wie folgt beschrieben ist: Die Beziehung zwischen Śiva und der Welt ist die von Ursache und Wirkung. Er ist eins mit seinem Wesen, der Kraft, die er in der Vielfalt manifestiert.[6] So heißt es:

> „Dies aber ist richtig [zu sagen, daß] die äußere [Gestalt] z. B. eines Kruges aufgrund des Einen [Geistes] [besteht]“ (93ab).[7]
>
> „So besteht der Ehrwürdige von Anfang an; er hat das Wesen seiner Kraft und manifestiert sich als die Wirkung“ (ŚD IV.34a-d).

Von der Seite der Welt her betrachtet gilt mit Somānanda:

---

nīrūpatā nirvṛtir vā śakti-tritaya-yogitā /
sa-cittvaṃ saṃsthitaṃ nityaṃ kathanīyaṃ tathâgrataḥ // 47 //‘ ŚD I.46c-47d. „In welcher Weise die Śivanatur, die Formlosigkeit, die Glückseligkeit, die Verbundenheit mit den drei Kräften und die Geistigkeit stets in allen Daseinsformen bestehen, soll später besprochen werden.“

[3] Z. B. in ŚD II.79a-d; IV.5a-9d.

[4] Im Unterschied zum exklusiven Monismus des Śaṅkara Advaita Vedānta, der bekanntlich die Vielfalt der Unwissenheit zuschreibt, wird im Lehrgebäude des Advaita Śaivadarśana die Vielfalt als Wirklichkeit anerkannt.

[5] Die Thesen werden in den Āgamas und in den anderen Kapiteln der *Śivadṛṣṭi* genannt, z. B. in Kap. I und IV.123a-126b (KSTS 122a-125b).

[6] Die begrifflich erfaßten Schritte der Selbstbeschränkung Śivas hin zur Materie werden in ŚD, Kap. I dargestellt.

[7] Sofern nicht anders angegeben beziehen sich die hier folgenden Versangaben auf *Śivadṛṣṭi*, Kapitel V.

„Was als existent (/wirklich) *(sat)* wahrgenommen wird, [ist existent] — wie könnte es nicht-existent sein! Was aber existiert, das ist die höchste Wirklichkeit *(paramârtha)* und deshalb ist es Śiva. So besteht die höchste Wirklichkeit aufgrund der Manifestation der Geistigkeit in allen Erscheinungsformen“ (ŚD IV.6a-7b).

Nach dem Lehrgebäude des nicht-dualistischen Śivaismus ist Geistigkeit die Ursache aller Erscheinungen, aber die sinnlich wahrnehmbare, materielle Welt wird nicht geleugnet. Den Widerspruch zwischen Geist und Materie sucht Somānanda durch die Lehre von der Immanenz des Geistes in der Materie zu überwinden.[8]

Im vierten Kapitel der ŚD führt Somānanda die Wirklichkeit all der verschiedenen Erscheinungsformen auf die Immanenz Śivas in allem und die dadurch begründete Einheit zurück.[9] Der Schlußsatz dieses Kapitels, der als Ergebnis der vorausgehenden Untersuchung die Ausgangsthese bestätigt, lautet: „die Einheit der Welt ist klar bewiesen.“[10] Im fünften Kapitel der ŚD wird nun die Natur dieser Einheit erörtert und der Beweis ihrer logischen Notwendigkeit für die Erkenntnis durchgeführt.

4.3 Die Natur der Einheit

Zunächst stellt sich die Frage nach der Natur der Einheit: Wie kann der Widerspruch zwischen Einheit und Vielfalt gelöst werden? Sollte doch das, welches ein einziges ist, unveränderlich und ewig sein, wohingegen in der Erscheinungswelt eine bunte Vielfalt von Dingen zu beobachten ist, die sich voneinander unterscheiden und vergänglich sind. Daher beginnt die Erörterung mit dem Einwand „wie kann eine Einheit unterschieden sein?“ (1d).

Die Auffassung über Natur der Einheit von allem ist wesentlich von der Ansicht über die Natur des Ganzen geprägt. Diese wiederum ist durch den jeweiligen ontologischen Ansatz bedingt. Nach der Lehre des

[8]Vgl. 4.7 „Natur und Auftreten von Kausalitätsbeziehungen“.

[9]Vgl. ŚD IV.32a, 70a, 71a, 77ab, 81cd, 84ab, 96a-d, 100ab, 101cd, 119ab, 120cd, 122a-d, 123ab, 124cd, 126b (man beachte die Verschiebung der Verse durch die doppelte Zuordnung der Nr. 70 in der Ausgabe der KSTS).

[10]‚*Jagad-aikyaṃ sphuṭaṃ sthitam* //‘ ŚD IV.126ab (KSTS Vers 125ab).

Buddhismus[11] besteht die Wirklichkeit aus den von Moment zu Moment auftretenden Wirklichkeitspartikeln. Ein Ganzes entspricht der mentalen Synthese dieser Teilchen. Es wird als letztlich ohne Wirklichkeitsgehalt aufgefaßt.

Nach dem Nyāya-Vaiśeṣika sind die Wirkungssubstanzen aus einzelnen Atomen zusammengesetzt und in diesem Sinne auch eine Summe. Allerdings besteht hier die Ansicht, das Ganze sei mehr als nur die Summe seiner Teile, so wie beispielsweise der Wald mehr ist als nur eine Anzahl von Bäumen.[12]

Nach der Lehre des nicht-dualistischen Śivaismus besteht die Wirklichkeit in der Natur Śivas mit ihren beiden Aspekten von Immanenz und Transzendenz (s.o.). Das Ganze ist nichts anderes als Śiva, der Eine, welcher allen Teilen innewohnt. Auf diese Weise besteht die Einheit nicht in einer Summe der einzelnen Teile, sondern in der ihnen allen gemeinsamen Grundlage, der Kraft Gottes.[13] In diesem Sinne entspricht die Einheit einer Gleichheit *(samatā)*.

Die Śivanatur Im ersten Kapitel der *Śivadṛṣṭi* beschreibt Somānanda die Natur Śivas. Er ist eins mit seiner Kraft, die als Geistigkeit *(cit)*, Glückseligkeit *(āhlāda, ānanda)*,[14] Wille *(icchā)*, Wissen *(jñāna)* und Tätigkeit *(kriyā)* erfahrbar ist. Die letzteren drei Aspekte werden oft als eine Dreiheit beschrieben; durch sie bewirkt Śiva die Erscheinung der äußeren Welt und wohnt ihr inne. In seinem transzendenten Aspekt bestehen sie im Gleichgewicht.

> „Śiva durchdringt alles durch seine Geistigkeit, die in sich selbst ruht. Als das Selbst tritt er in allen Erscheinungsformen hervor. Er ist der Strom ungehinderten Willens. [Auch] als Wissen und Tätigkeit strömt er hervor (ŚD I.2a-d). Während seines Ruhezustands befindet er sich in der Erfahrung von Geistigkeit

[11] Vgl. die Schule des Dignāga.

[12] Vgl. 3.1 und 4.8.2.

[13] „Gott“ soll hier nicht in einem personalen Sinne verstanden werden, vielmehr als Śiva, die Kraft der Geistigkeit und Ursache der Welt. Somānanda selbst verwendet neben ‚Śiva‘ die Worte *‚cetanā‘* (ŚD V.14a, 80d), *‚devatā‘* (ŚD V.81a) und *‚īśvara‘* (ŚD V.96b, d).

[14] Somānanda verwendet auch häufig *‚nirvṛti‘* anstelle von *‚ānanda‘*; meistens aber gebraucht er *‚nirvṛti‘* im Sinne eines „ersten Moments des Willens“. Vgl. 5.4 „Klärung zentraler Begriffe“.

und Glückseligkeit allein; er weilt in Vereinigung *(sāmarasya)* mit der Dreiheit seiner Kraft in ihrer äußerst feinstofflichen Art, die in gleichem Maße Wille, Wissen und Tätigkeit ist. Nun ist er ungeteilt; er ist der Höchste, dessen Höchstes die Glückseligkeit in Form der Geistigkeit ist" (ŚD I.3a-4d).

„Er, dessen Geistigkeit in sich selbst ruht, ist niemals getrennt von der Dreiheit seiner Kraft, weder im Zustand der Unterschiedenheit, noch dem der Ununterschiedenheit" (ŚD I.6c-7b).

Die Geistigkeit ist kein Attribut So wie die Geistigkeit das Wesen oder die Kraft Gottes ist, so ist sie — dank der Immanenz Gottes in der Welt — auch das Wesen der einzelnen Dinge. Sie ist nicht ein Attribut, das einem Ding in einer bestimmten Quantität zukommt. Dieser Unterschied wird deutlich, wenn man die Konsequenzen betrachtet: Nach Ansicht der Realisten und Materialisten[15] setzt sich ein Krug aus einer Anzahl von Atomen zusammen. Je größer dabei die Anzahl der Atome ist, desto wuchtiger ist der Gegenstand. Wäre nun in jedem Atom eine bestimmte Größe an Geistigkeit vorhanden, so hätte dies zur Folge, daß der Gegenstand je wuchtiger, desto „geistiger" wäre (vgl. 20a-c). Ist aber die Geistigkeit das eine Wesen, das allen Dingen und somit auch jedem Atom zu eigen ist, so nimmt sie weder zu noch ab, unabhängig davon, ob der Gegenstand groß oder klein ist, wenn sich die Atome zu einem Gegenstand verbinden oder der Gegenstand zerfällt. So ist ja auch viel Wasser nicht flüssiger als weniger Wasser. Somānanda lehnt es ab, die Bedingungen der Atome zu erörtern; er verweist auf den Hintergrund, das Wesen, das — nach seiner Ansicht — diesen im Sinne des direkten Realismus letzten Wirklichkeitselementen zugrundeliegt und sie bestimmt, nämlich Śiva (20d-21b).

Sāmānya Die Geistigkeit ist die allgemeine Form der Dinge, wie Utpaladeva ausdrücklich sagt;[16] sie ist die gemeinsame Natur alles Seienden.

[15] D. h. der Naiyāyikas, Vaiśeṣikas und der Cārvākas, vgl. auch Anm. zu ŚD V.20a-c im Übersetzungsteil, wo mit G. Kaviraj (1987:328, Anm. 186) auf eine wenig bekannte Lehre der Materialisten hingewiesen wird.

[16] Vgl. ŚDV, p.20: *‚saiva cic-chaktiḥ sāmānyā'*.

Die Dinge unterscheiden sich untereinander durch den besonderen Zweck, den sie erfüllen (39c-40b). In diesem Sinne vergleicht Somānanda die Geistigkeit wiederholt mit dem Gold. Das Gold ist die allgemeine Form oder die Natur der verschiedenen Schmuckstücke.[17]

Samatā Die Śivanatur — und damit die Geistigkeit — ist das Wesen aller Erscheinungsformen. Weil alle die Geistigkeit zum Wesen haben, besteht die Einheit aller und zwar als Gleichheit nach ihrem Wesen.

> „Höre, wie in allen Erscheinungsformen eingestaltige Gleichheit *(samatā)* besteht, niemals [aber] Getrenntheit von der Geistigkeit" (2c-3b). „In den vereinzelten Dingen [der Welt, wo sich eines vom anderen unterscheidet], besteht Einheit, denn auch diese sind von Geistigkeit durchdrungen" (4ab). „Wenn man fest [darüber nachdenkt, so erkennt man, daß] überall eine Identität *(tulyatā)* mit Śiva besteht, welche in jedem Gegenstand als Wille, [Wissen und Tätigkeit] hervortritt" (8b-d).

Somānandas Lehre der Erkenntnis des einen durch den anderen (s.u.) bestätigt die Wesensgleichheit aller:

> „Alle Erscheinungsformen sind ihrem Wesen nach alles, weil die [wahre] Natur *(svarūpa)* eines jeden allen zu eigen ist. Hier ist jedem (/allem) alles zu eigen, dadurch daß sich die vielfältigen Erscheinungsformen ihrem Wesen nach entsprechen. [So ist] meine [wahre] Natur dem Krug zu eigen [und] mir diejenige des Kruges" (107c-108d).

Erkenntnis ist möglich, weil „ein jedes die Natur von allem hat" *(sarvasya sarva-bhāvatvāt)* (ŚD VI.87a).

Diese Wesensgleichheit aufgrund der Immanenz ist der Schlüssel zum Verständnis der bekannten tantrischen These „alles ist seinem Wesen nach alles" *(sarvaṃ sarvâtmakam)*.[18] Diese Lehre war bereits im *Mahābhārata*

---

[17] Z. B. in ŚD III.18c-20d; IV.68c-69a; VI.58a-d, 92a-d.

[18] Albrecht Wezler (1981) untersucht den *„sarvasarvātmakatvavāda"* anhand des *Dvādaśāranayacakra* des Śvetāmbara Mallavādin (ca. 4.Jh. n. Chr.) (insbesondere dessen drittes Kapitel zusammen mit seinem Kommentar), ein Text, der anhand seines Kommentars *Nyāyāgamānusāriṇī* von Siṃhasūri (6.Jh. n. Chr.?) (p. 359) von Muni Jambūvijayajī (1966, 1976) (vgl. Anm. 10) rekonstruiert wurde. Er beschreibt die Lehre so (pp.390-1):

und im *Yoga Vāsiṣṭha* bekannt, wie aus folgendem Vers hervorgeht, den Abhinavagupta in seiner PTV zitiert und ausführlich erläutert:[19]

‚yasmin sarvaṃ yataḥ sarvaṃ
yaḥ sarvaṃ sarvataś ca yaḥ /
yaś ca sarvamayo nityaṃ
tasmai sarvâtmane namaḥ //‘

„In welchem alles ist, von welchem alles rührt,
der alles ist und überall,
der allem innewohnt und dabei ewig ist,
ihn, dessen Selbst alles ist, rühme ich.“

Raffaele Torella beschreibt diese Lehre treffend wie folgt:[20]

> „One of these themes, which runs through the whole of Kashmir Shaivism, may be condensed in the formula *sarvaṃ sarvātmakam* ‚all is in all‘, ‚all is made of all‘. No reality may be said to be separate and self-contained, since everything is

„Auf jeden Fall ist, wie aus der metaphysischen Grundposition des Systems [Sāṃkhya] folgt und wie auch aus den in verschiedenen Textstücken angefügten, einander sehr ähnlichen Explikationen dieses Satzes klar hervorgeht, damit gemeint, daß ein jedes Einzelding den Stoff, das Material enthält, aus dem die anderen Dinge der Erscheinungswelt gebildet sind.“ Er zeigt, daß diese Lehre einerseits vom frühen Sāṃkhya (pp.368-9, 382, 284, 400), andererseits von einem nicht näher identifizierten *īśvaravāda* (pp. 403-4) vertreten wurde, dessen Anhänger Rāmānuja bekannt gewesen sein dürften (pp.386-7, 400, 403). Die Gegner dieser Lehre waren die Buddhisten (pp.367-8) und die Naiyāyikas und Vaiśeṣikas (vgl. p.403). Wezler meint, es sei nachträglich (p.391) versucht worden, diese These durch die Nahrungskette (pp.372, 378-9, 391-94, 397) zu begründen. Sie sei eng mit der Kausalitätslehre des Sāṃkhya verknüpft (pp.397-8). Ihren Ursprung vermutet er in Ch.Up. 6,2.1-2 *(sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam / (...))* (pp.398-400). Nach einer Interpretation von Patañjalis *Mahābhāṣya* 4.3.155 (Wezler 1982 zusammengefaßt in Wezler 1992:287, 290-292) sieht er die Verbreitung dieser Lehre bereits im 2. Jh. v.Chr. für erwiesen. Einen Zusammenhang mit den *āgama*s stellt Wezler nicht her. Daß auch „ein Topf (...) ‚*sarvātmaka*‘ sei“ (1981:395) wird hier bei Somānanda beschrieben (vgl. ŚD V.107c-108d). Für die abweichende Auffassung der Lehre bei Somānanda siehe insbes. ŚD V.3c-4b, 20d-21d.

[19]PTV, Ausgabe J. Singh/B. Bäumer 1988. Sanskrittext, pp.28-32. Die Erklärungen von J. Singh dazu sind nützlich, pp.86-87. Der Vers steht so in MBh XII.47.54 und YV VI.36.18 und unvollständig bzw. mit Abweichungen in YV VI.11.65cd, 25.66, 59.2; VII.106.13 (ich danke Walter Slaje für die zusätzlichen Stellenangaben).

[20]R. Torella 1987:155.

> pervaded by a single nature, *śivatā* (as Somānanda insistently repeats in the *Śivadṛṣṭi*) or the Power. Thus there do not really exist separations or confines of any kind, there is nothing that remains definitively excluded from this circulation of the dynamism of Consciousness, which comes about precisely through this infinite melting and coagulating. Thus from everything it is possible to make the leap or immerse oneself in the heart of the absolute, precisely because this absolute, in a certain sense, does not have any centre (except the I) or because its centre is everywhere."

Torella bespricht diese Lehre im Zusammenhang mit seiner Untersuchung des Einflusses der Grammatik auf die Indische Philosophie. Er zeigt, wie Kṣemarāja diese Lehre in seinem *Spandasaṃdoha* unter Berufung auf Darlegungen des *dvandva* zu beweisen sucht.[21] In einem Zitat, das Kṣemarāja aus einer nicht näher bestimmten Quelle bezieht, erkennt Torella eine Parallele zu einer These Kātyāyanas, der die Verwendung von Dual- bzw. Pluralendungen beim letzten Glied eines *dvandva* so erklärt: „one cannot but consider each member of the compound as implicitly containing the others. Each of the words that form the *dvandva* must thus express both its own meaning and that of the others."[22] Diese Lehre der Grammatiker wird von Kṣemarāja direkt auf die Ebene des Seins übertragen.[23]

Ein weiterer Beweis für die Verbreitung dieser Lehre unter den monistischen Śivaiten Kaschmirs zur Zeit Somānandas ist ihre Beschreibung in

[21] Die Stelle lautet: ‚*tathā ca dvandva-samāse bhāṣyam*
„yadi nidarśayituṃ buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyaṃ dhavau ca khadirau ca /"
ityādi / ihaiva ca svatantra-śivâdvaya-darśana ekaikasyârthasyânekatvaṃ saṃgacchate /‘ (SpSD, p.10).

[22] R. Torella 1987:155. Er bezieht sich auf Kātyāyana in *Vārtika* I-XV *(yugapad-adhikaraṇa-vacanatā)* zu Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* II.2.9, und verweist auf Patañjali, *Mahābhāṣya* I, Ausgabe Kielhorn, pp.430-34. Diese Ansicht wird, wie Torella ausführt (pp.155-6), von Patañjali und dessen Kommentatoren Kaiyaṭa und Nāgeśa nicht geteilt, aber von Bhartṛhari wiederum befürwortet, vgl. u. a. VP III.8.4-5a „What is called action is a collection of parts produced in a sequence and mentally conceived as one and identical with the parts which are subordinated to it. Such a whole is attributed to each one of [the] parts" (Übers. mit Torella nach Iyer 1974:137).

[23] Vgl. R. Torella 1987:156-7.

den *Spandakārikās* seines wahrscheinlich älteren Zeitgenossen Kallaṭa.[24]

> „Die Einzelseele ist von allem erfüllt aufgrund des [gleichen] Ursprungs aller Dinge und aufgrund der Erfahrung der Identität infolge der Natur von allem, die Wissen ist. Ob in Wort, Gegenstand oder Gedanke gibt es daher keinen Zustand, der nicht Śiva ist. Immer und überall ist er das Subjekt einer Erfahrung durch einen Erfahrungsgegenstand" (SpK II.3-4).[25]

In diesem Vers wird die Identität der Erscheinungswelt mit Śiva beschrieben. Śiva, dessen Natur Wissen ist, ist Subjekt und Objekt einer jeden Erfahrung (s. 4.6).

Die Gleichheit aller Erscheinungsformen ist in bestimmten Bewußtseinszuständen der Yogins erfahrbar. Abhinavagupta preist die unerschütterliche Erkenntnis der Gleichheit in allem als das reine Gelübde (TĀ XII.12) und beruft sich dabei auf das *Nandiśikhā Tantra*. Dieses wird im Kommentar des Jayaratha zitiert.[26] In diesem Zitat heißt es: „In diesem Gelübde wird überall die Gleichheit festgestellt. Durch Arznei wird kein Mönch zu einem Asketen und keiner, der sich beherrscht zu einem Weisen, solange Śiva nicht erkannt wurde, der höchste Herr und allem Innewohnende. (...) Śiva ist der Eine, der sich im Innern alles Entstandenen befindet. Daher ist die Wurzel die Gleichheit (...)".

Somānanda lehnt jede Art von Nivellierung der Wirklichkeit Śivas ab, so etwa die Unterscheidung in verschiedene Ebenen der Wirklichkeit oder

---

[24]Vgl. 1.2.1.2, Tradierungsketten (3) und (4).

[25]‚*Yasmāt sarvamayo jīvaḥ sarva-bhāva-samudbhavāt /*
tat-saṃvedana-rūpeṇa tādātmya-pratipattitaḥ // 3 //
tasmāc chabdârtha-cintāsu na sâvasthā na yā śivaḥ /
bhoktaiva bhogya-bhāvena sadā sarvatra saṃsthitaḥ // 4 //‘ (SpK II.3-4).

[26]Das *Nandiśikhā Tantra* wurde von Abhinavagupta in seinem TĀ bzw. im Kommentar TĀV des Jayaratha des öfteren ausführlich zitiert. Nach LĀSGr II, p.42-43, ist dieses Werk nicht erhalten. Die Stelle TĀV zu TĀ XII.12 lautet:
‚*sarvatra samatā hy atra vrate devi vidhīyate /*
na kaṣāyair vratī bhikṣur na maunī saṃyato bhavet //
yāvan na parameśāno vijñātaḥ sarvagaḥ śivaḥ /
tasmād antar-mukho nityaṃ sādhanā-tat-paro vratī //
sarva-bhūtântara-sthāyī yasmād ekaḥ śivaḥ priye /
tasmāt samatvaṃ mūlaṃ tu vratānāṃ paramaṃ vratam //
ye 'nye kecid vratā bhadre te 'ṅga-bhāvaṃ vrajanty ataḥ /
aṅgy asau kathito devi vratānāṃ paramo vrataḥ //‘

der Reinheit.[27] Er zieht aus seiner Gleichheitslehre auch Konsequenzen für die Handhabung der gesellschaftlich brisanten Themen und relativiert die Hierarchien und Reinheitsunterschiede der Kasten.[28]

> „Die gleiche Śivanatur ist allen Dingen zu eigen. Der Unterschied zwischen hoch und niedrig wird von den Menschen, die verschiedenen Glaubensvorstellungen anhängen, gemacht" (ŚD I.48a-d).

Er illustriert dies durch eine Analogie: Gold bleibt Gold, unabhängig davon, was daraus gestaltet wird, ein Spucknapf oder eine Krone (ŚD III.44c-45b). Und nicht anders sieht er es beim Feuer: Feuer bleibt Feuer, auch wenn es im Haus eines Unberührbaren brennt (ŚD III.45cd). Die Reinheitsvorschriften der Lehrwerke seien für die Funktion des Alltags ausgedacht worden *(vyavahārāya kalpita)* (ŚD III.46a-47d, ff.).

Zum Schluß seiner Erörterung in ŚD V faßt Somānanda seine Ansicht bestätigend zusammen. Die Immanenz Śivas ist der Grund für die Gleichheit:

> „Durch seine Kraft wohnt Śiva in [jeder] beliebigen konkreten Gestalt, wie auch [umgekehrt] alles [Konkrete] in der Formlosigkeit existiert. Die Gleichheit aller [Erscheinungen] ist offenkundig" (98a-d).

---

[27] Bei Abhinavagupta ist dagegen eine Differenzierung in eine höhere und reine *(para, śuddha adhvan)*, mittlere *(parâpara, śuddhâśuddha)* und niedere bzw. unreine *(apara, aśuddha)* Ebene gebräuchlich, obschon auch hier letztlich alles Śiva ist.

[28] ‚*Evaṃ sarva-padârthānāṃ samaiva śivatā sthitā /*
parâparâdi-bhedo 'tra śradda-dhānair udāhṛtaḥ //' (ŚD I.48a-d).
Ähnlich: ‚*etayaiva diśā śodhyaṃ śuddha-nyūnâdi-dūṣaṇam //*
abhagne svasya rūpatve śuddha-nyūnâdikaṃ kutaḥ /' (ŚD III.43c-44b).

Eine abwertende Unterscheidung nach Kaste (und möglicherweise auch nach Geschlecht, vgl. B. N. Pandit 1977:44) wird auch nach anderen Quellen des monistischen Śivaismus entschieden abgelehnt. Vgl. ĪPV zu IV.ii.3 ‚*yasya kasyacij jantor iti nâtra jāty-ādy-apekṣā kācit, — iti sarvopakāritvam uktam /*'. Vgl. auch folgendes Zitat aus einem unbestimmten Tantra in TĀV zu IV.203: ‚*na me priyaś catur-vedo mad-bhaktaḥ śvapaco 'pi vā / tasmai deyaṃ tato grāhyaṃ sa ca pūjyo yathā hy aham //*'. Vgl. auch *Svacchanda Tantra* II.329 mit K. C. Pandey 1963:573.

4.4 Prüfung eines möglichen Ausschlusses der Natur Śivas

Ausgehend von der zugrundeliegenden Gleichheit aller Erscheinungsformen stellt sich zunächst die Frage, ob diese Gleichheit bzw. Einheit in der Tat alles umfaßt oder ob es irgendwelche Erscheinungen gibt, die auf einen Unterschied hinweisen. So fordert Somānanda seine Kontrahenten heraus: „In welchem Zusammenhang könnte man von einem Unterscheidungsfaktor *(viśeṣa)* sprechen?"(3d). Wo fehlt die alles verbindende Natur Śivas, wo kann man sie nicht erkennen, wo ist sie ausgeklammert? Gibt es einen Bereich, der nicht von seinem Wesen gekennzeichnet ist?

Die daraufhin vorgebrachten Einwände entsprechen den Überlegungen des gesunden Menschenverstandes und sind durchaus unabhängig von kulturellen Prägungen oder zeitlichem Abstand nachvollziehbar. Es geht um folgende drei Punkte: Fehlt die Natur Śivas in den niederen Tieren (7cd, 10a-d, 11ab) oder in der Materie (11c) bzw. den materiellen Gegenständen, z. B. einem Krug (7ab, 11d etc.)? Ist sie ausgeschlossen im Leid (9a-10d)?

Die Antwort Somānandas fällt kurz und bündig aus. Zunächst verweist er auf die Tiere *(sarpâdi)*, bei denen die Kraft des Willens durchaus erkennbar sei, sei sie auch klein, wie das glimmende Flämmchen eines Öllämpchens (7c-8a). Auch im Leid sieht er keine Trennung von Śiva und verweist auf die Entschlossenheit *(dhṛti)*, mit der sogar Insekten sich bestrebten, eine mißliche Situation zu überwinden (9b-10d). Das Zugeständnis seiner Gegner (11ab), die unter Vorbehalten die Śivanatur bei den „geistbegabten Lebewesen" *(cidvant)* anerkennen — damit meinen sie die Menschen und Tiere —, will Somānanda auf die materiellen Dinge ausdehnen, indem er hervorhebt, daß die Geistigkeit auch in einem Krug vorhanden sei (12a-c, ff).

4.5 Beweis der Natur Śivas in der Materie

Da die Natur Śivas in keiner Erscheinungsform ausgeklammert wird, muß nun sein Wesen in allem bewiesen werden. Ist die Geistigkeit allem immanent? Gibt es Wille - Wissen - Tätigkeit in allem? Insbesondere geht es

darum, ob diese Natur in der Materie vorhanden ist.[29] Stellvertretend für alle materiellen Gegenstände wird ihr Vorkommen am Beispiel des Kruges *(ghaṭa)* untersucht.

Tätigkeit Da alle Kräfte *(cid, āhlāda, icchā, jñāna, kriyā)* Aspekte der einen Śivanatur sind, sind sie von übereinstimmender Ausbreitung („koextensiv") und die Gegenwart des einen verweist auf das Vorkommen des anderen. Als Beweis für die Geistigkeit in der Materie behauptet Somānanda die Immanenz der Tätigkeitskraft und daraus rückschließend die der Kräfte von Wissen und Wille:

> „Dem Krug ist Geistigkeit *(caitanya)* zu eigen, denn er kennt seine Aufgabe (/Tätigkeit) *(svakarman)*. Ohne sie zu kennen, würde er sie nicht ausüben wollen" (12a-c).

Als ‚Aufgabe des Kruges' kann man seine Tätigkeit auffassen, Flüssigkeit zu halten und nicht etwa eine Mauer zu bilden, bzw. einfach ‚sich an einer Stelle zu befinden'. Damit stehen sich der gegnerische Standpunkt, nach dem Geist und Materie getrennt sind, und der śivaitische, nach dem die Materie von der Geistigkeit durchdrungen ist, diametral gegenüber.

Zur Unterstützung seiner These zieht Somānanda u. a.[30] Argumente der Grammatik heran. In einem Satz tritt der Krug als *agens (kartṛ*, Subjekt) eines Verbes *(kriyā)* auf. Weil aber ein *agens* nicht stumpf *(jaḍa)* sein kann, sieht Somānanda seine These bestätigt, daß dem Krug Geistigkeit zu eigen sei (14cd).[31] Schließlich bekräftigt er seine These in gesteigerter Form:

> „Indem er sich selbst als einen Handelnden erfährt, kann der Krug seine Tätigkeit ausüben. Wenn [ihm] die Täterschaft seiner Natur unbekannt ist, handelt der Krug nicht. Ohne eine Aufgabe als seine eigene zu erkennen, gibt es keine Bemühung *(ceṣṭana)* [sie zu erfüllen]" (16a-17b).

---

[29] Schließlich wurde diese Natur von den Gegnern unter Vorbehalten für die „geistbegabten Lebewesen" *(cidvant)* bereits zugegeben (ŚD V.11ab), (s.o.).

[30] Eingeschoben ist der Verweis auf die Wesensähnlichkeit von Ursache (Gott) und Wirkung (Welt) (ŚD V.14ab), vgl. Punkt 4.7 „Kausalitätsbeziehungen".

[31] Vgl. hier Punkt 4.8.2 „Hinweise auf grammatikalische Gesichtspunkte".

Demnach kennt der Krug nicht nur seine Aufgabe, sondern weiß auch, daß er selbst der *agens* der Handlung ist. Denn ohne das Wissen über seine Funktion als *agens* gibt es keine Wirkung des *agens*, d. h. kein Verb, keine Handlung. Die Erkenntnis darüber, was er tun soll, ist die Voraussetzung dafür, daß er entsprechend tätig werden will.

Die Ansicht, daß der Krug nicht nur seine Aufgabe kennt, sondern auch sich selbst als den Handelnden, entspricht dem Standpunkt, Wissen sei stets auch reflektiertes Wissen. Diese Haltung wird gerne mit einer Lampe verglichen, die gleichzeitig einen Raum mit seinen Gegenständen und sich selbst erleuchtet. Gleichzeitig mit der Wahrnehmung einer Aufgabe erfolgt auch die Selbstwahrnehmung — ein Vergleich mit der Lehre des Sautrāntika-Yogācāra scheint vielversprechend.[32]

Wille Die hervorgehobene Bedeutung des Willens entspricht der „Lehre von der göttlichen Freiheit" *(svātantrya-vāda)*.[33] Der Wille Gottes, nach dem die ganze Erscheinungswelt entsteht (14a), ist der Welt immanent und somit auch dem Krug. Dabei besteht eine Übereinstimmung zwischen dem Willen des Kruges und dem Willen Gottes:

> „Da die manifeste Welt gemäß [dem Willen] Śivas ist, ist der Wille des Kruges ebenso [nach dem Willen Śivas]" (36cd).

Somānanda begründet seine Lehre, daß dem Krug Wille eigne, einerseits durch die Ontologie und Kausalitätslehre, die ihren Ausdruck in der Immanenz-Lehre hat, andererseits durch den Standpunkt, die Tätigkeit des Kruges und das Wissen um seine Aufgabe setze seinen Willen voraus (12c).[34] Es gilt dabei die Maxime ‚der Wille geht jeder Handlung voraus'. So ist der Wille die Voraussetzung für jeden Akt des Wissens und jedwede Handlung. Somānanda sagt dies an anderer Stelle mit klaren Worten: „Eine Handlung geschieht aufgrund des Willens, nämlich wenn man etwas wissen oder tun will".[35] Wenn jemand seine Aufgabe

---

[32]Vgl. *‚nâsti sā kācic cittâvasthā yasyām ātmanaḥ saṃvedanaṃ na pratyakṣaṃ syāt / yena hi rūpeṇâtmā vedyate tad rūpam ātma-saṃvedanaṃ pratyakṣam /'* (NBṬ I, (KSS Nr.22) p.14, Z.8-10).

[33]Vgl. 1.1.4 „Bezeichnung des Lehrgebäudes".

[34]Auch den Ausdruck *‚ceṣṭana'* (ŚD V.17b) und den Optativ von *‚vinivedayet'* (ŚD V.60b) kann man in diesem Sinne interpretieren.

[35]*Yata icchati taj-jñātuṃ kartuṃ vā secchayā kriyā //* (ŚD I.19ab).

nicht ausführen will, dann macht er sie nicht (37bc). Ohne *nirvṛti*, d. h. den „ersten Moment des Willens", hier mit ‚Hinwendung' wiedergegeben, „werden Wissen und Tätigkeit nicht offenbar" (38ab). Jeder Bewirker erwägt zuerst, ob eine [bestimmte] Wirkung erwünscht ist und ist darauf bestrebt, diejenige Wirkung „zu ehren", die „seinem eigenen Wunsch [entspricht]" (39ab), d. h. er überlegt zuerst, was er tun will bzw. was er erreichen will, daraufhin strengt sich in der von ihm für gut befundenen Weise für das von ihm erwünschte Ergebnis an.

Wissen Die Bestätigung der Geistigkeit in allem erfolgt insbesondere durch den Erweis der Immanenz des Wissens im Krug. Diese erkenntnistheoretische Diskussion zieht sich durch den größten Teil des fünften Kapitels — ihren Kern bilden die Verse 22a-78d — und wird hier im folgenden Abschnitt („Die erkenntnistheoretische Erörterung") untersucht.

Einwände Im Bemühen, seine Gegner von seiner These zu überzeugen, fordert Somānanda diese auf, ihm Kriterien dafür zu nennen, daß dem Krug Geistigkeit fehle (18ab).

Dem ersten Einwand, der Krug zeige keine Bewegung bzw. Anstrengung (18c), setzt Somānanda entgegen, diese fehlten auch bei einem Ohnmächtigen. Was also sollte der Unterschied zwischen diesem und einem Krug sein? Ist die Geistigkeit dem Subjekt nach seinem Wesen zugehörig oder ist sie etwa ein Akzidens? Nach śivaitischer Ansicht ist die Geistigkeit im Ohnmächtigen wie im Krug in latenter Form vorhanden. Auf den zweiten Einwand hin, der Krug atme nicht (19a), erinnert Somānanda an die Beschaffenheit der manifesten Welt. Diese besteht nämlich aus dem kosmischen Atem, wie bereits die Lehren der Upaniṣaden besagen.[36] Der dritte Einwand erfolgt seitens der Anhänger der Atom-Lehre.[37] Sie äußern das Bedenken, daß ein Krug — sollte ein jedes Atom mit Geistigkeit versehen sein — aus ungezählten Geist-Einheiten zusammengesetzt wäre (20a-c). Diese Gegner gehen von der Vorstellung aus, Geistigkeit sei ein Attribut, das den Atomen bzw. Ge-

---

[36]Zu den Stellenangaben vgl. Anm. zu ŚD V.19b im Übersetzungsteil.

[37]D. h. der Naiyāyikas und Vaiśeṣikas und mit G. Kaviraj (1987:328, Anm. 186) möglicherweise einer wenig bekannten Schule der Materialisten, s. Anm. vorne und zu Vers 20a-c im Übersetzungsteil.

genständen in einer gewissen Quantität zukomme. Dies widerspricht der śivaitischen Lehre ganz grundsätzlich, da nach ihr die Geistigkeit das Wesen Śivas ist.[38] Die Welt entsteht auch nicht durch die Atome, sondern ist — wie Somānanda erwidert (20c-21b) — das Erzeugnis Śivas. Dieser manifestiert sie nach seinem Willen („so oder so"); dies entspricht der Lehre von der göttlichen Freiheit *(svātantrya-vāda)*.

Zu dem Beweis der Natur Śivas in der Materie gehören auch die folgenden, im Anschluß an die Erkenntnistheorie behandelten Themenkreise: (a) das Wesen der Formlosigkeit in der Form (82c-90d) und (b) die fälschliche Beurteilung der Verhülltheit eines Gegenstandes als seine Zerstörtheit (94a-97d).[39]

4.6 Die erkenntnistheoretische Erörterung

4.6.1 Die Themen der erkenntnistheoretischen Erörterung

Die Untersuchung der Immanenz Śivas in allem, speziell des Wissen-Aspekts seiner Natur, führt hier zur Erörterung der Probleme der Erkenntnistheorie: Wo tritt das Wissen auf? Im erkennenden Selbst oder bereits im Erkenntnisgegenstand? Wie entsteht das Wissen? Diese Fragen ziehen eine umfangreiche Analyse des Erkenntnisvorgangs nach sich.

Die Erkenntnistheorie spielt in allen Lehrgebäuden der indischen Philosophie eine zentrale Rolle, insofern die Erkenntnis der Wirklichkeit einmütig als das heilbringende Moment angesehen wird. Da die Natur der Wirklichkeit bereits auf höchst unterschiedliche Weise beschrieben wird, ist es wenig verwunderlich, daß die Natur der Erkenntnis ebenso vielfältig dargestellt wird. Die Zahl und die Bestimmung der gültigen Erkenntnismittel,[40] die Beschaffenheit von Sinnesorgan, Denkorgan

---

[38]Vgl. 4.3, Abschnitt „Die Geistigkeit ist kein Attribut".

[39]Siehe Punkt 4.7 „Kausalitätsbeziehungen".

[40]Folgende Erkenntnismittel *(pramāṇa)* werden insgesamt unterschieden (mit S. C. Vidyābhūṣaṇa (1913) 1975:2):
1. die Sinnliche oder Unmittelbare Wahrnehmung *(pratyakṣa)*; 2. der Logische Rückschluß *(anumāna)*; 3. das Zeugnis der Offenbarungsschriften bzw. einer vertrauenswürdigen Person *(āgama, śabda; āptavacana)*; 4. der Vergleich *(upamāna)*; 5. der Analogieschluß (/Vermutung) *(arthâpatti)*; 6. die Nicht-Existenz *(abhāva)*; 7. die Wahrscheinlichkeit *(sambhava)* und 8. die Tradition *(aitihya)*. Die einzelnen Schulen anerkennen sie als gültige und eigenständige Mittel wie folgt: Cārvāka anerkennt nur 1.; Vaiśeṣika

und der Verbindung von Gegenstand-Sinnesorgan-Denkorgan-Selbst, die Gültigkeit des Festzustellenden aufgrund des Merkmals — um nur einige zu nennen — sind Themen, die heftig erörtert werden, wobei die einzelnen Richtungen zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen.

Es kann nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, die erkenntnistheoretischen Lehren aller philosophischen Lehrgebäude, die Somānanda gekannt und in ŚD V angesprochen haben könnte, darzustellen. Ohnehin ist es nur in Ausnahmen möglich, seine Sätze bestimmten Schulen zuzuordnen. Diese Fälle wurden bereits in der Übersetzung herausgestellt. Die Darstellung der verschiedenen erkenntnistheoretischen Ansichten in der ŚD gleicht der Aufzeichnung einer lebhaften Insider-Diskussion — ohne Benennung der „Diskussionspartner"; sie ist als Beitrag zur Beschreibung der Lehren der einzelnen Richtungen ungeeignet.

Somānanda behauptet seine Thesen (s. u.) und widerlegt zunächst verschiedene Ansichten über die einzelnen Säulen der Sinnlichen Wahrnehmung *(pratyakṣa)*, d. h. über die Rolle des erkennenden Subjektes, der Funktion der Sinnesorgane und des Denkorgans sowie ihre Verbindung mit dem Erkenntnisgegenstand, die Vollständigkeit des wahrgenommenen Gegenstandes bzw. die Wahrnehmung als Rückschluß (ŚD V.22a-44b). Mit fließendem Übergang prüft er darauf den Logischen Rückschluß *(anumāna)* im Hinblick auf die Art des Festzustellenden, die Konkomitanz, die zusätzliche Bedingung, das Subjekt *(pakṣa, dharmin)*, den Rückschluß-für-einen-selbst und den für andere, das Vorkommen des Merkmals (Rauch) ohne das Festzustellende (Feuer), die Beziehung einer inneren Notwendigkeit zwischen Merkmal und Festzustellendem *(svabhāva)* und die Beziehung zwischen Wort und Bedeutung (44c-71d). In bezug auf das Zeugnis *(āpta-vacana, śabda)* sieht er grundsätzlich die gleichen Schwierigkeiten wie bei der Sinnlichen Wahrnehmung und dem Logischen Rückschluß und zusätzlich die der Glaubwürdig-

---

und Buddhismus (Dignāga) 1. und 2.; Sāṃkhya 1., 2. und 3.; Nyāya 1., 2., 3. und 4.; Prabhākara 1., 2., 3., 4. und 5.; Kumārila und Vedānta 1., 2., 3., 4., 5. und 6.; die Paurāṇikas 1., 2., 3., 4., 5., 6., 7. und 8. Somānanda bespricht in ŚD V neben 1. (nur das Sehen), 2., 3. und 5. auch die Intuition *(pratibhā)*, sowie ohne den Namen zu nennen noch 8. Seine Erörterung der Zerstörung kann sich auf 6. beziehen. Seine eigene Lehre ist nicht in diesen Begriffen zu fassen; zu 1. und 2. hat er einen eigenen Ansatz, auf die Schriften beruft er sich selbst (3.), die übrigen Mittel erwähnt er entweder nicht oder lehnt sie ab.

keit bzw. der Unabhängigkeit des Wortes (72a-74b). Den Analogieschluß (/Vermutung) *(arthâpatti)* erwähnt er kurz ablehnend; die Intuition *(pratibhā)* sollte seiner Ansicht nach nicht als Erkenntnismittel bezeichnet werden (74cd, 75a-d). Als mögliche Ursachen für das Auftreten von Wissen erwähnt er die Prägung *(vāsanā)*, den Charakter *(dharma)*, die sich auf die Vorleben und die jeweilige Geburt beziehen (76a-c), ferner den Natürlichen Zustand *(svabhāva)* des Wissens aufgrund der Immanenz Śivas in allem und der damit zusammenhängenden Allwissenheit — seine Lehrmeinung (76d-77b). Unvermittelt berührt er das Thema des Irrtums und der mythologischen Erklärungen (79a-80a). Der Forderung nach einer Notwendigkeit eines Erkenntnismittels setzt er die Lehre vom gleichzeitigen Vorhandensein des Erfahrbaren und des Nicht-Erfahrbaren entgegen (81c-93d). Danach diskutiert er die Zerstörung eines Produkts, ihre Reihenfolge und Dauer (94a-97d). Die restlichen Verse sind ausschließlich der Mitteilung seiner eigenen Lehre gewidmet.

4.6.2 Somānandas erkenntnistheoretischer Ansatz

Bereits in seiner Ausgangsthese (5b,d) und im Zusammenhang mit dem Erweis der Immanenz der Tätigkeitskraft und des Willens (12a-c, 16a-17b) behauptet Somānanda, daß „dem Krug" Wissen eigne, ja sogar, daß er nicht nur seine Aufgabe kenne, sondern auch sich selbst als den Handelnden. Die eigentliche Behandlung der die Erkenntnis betreffenden Lehren beginnt allerdings erst mit der These, die Geistigkeit der Dinge erweise sich daraus, daß sie mit Wissen über sich selbst begabt seien:

> „Auch deshalb enthalten sie (d. h. die materiellen Dinge) Geistigkeit, weil sie mit Wissen über sich selbst versehen sind" (22ab).

4.6.3 (1) „Wissen ist im Krug immanent"

Die śivaitische Erkenntnislehre begründet sich auf der Immanenz-Lehre, die Somānanda an zahlreichen Stellen zum Ausdruck bringt,[41] z. B. auch in der folgenden Zeile:

[41] Vgl. ŚD V.2cd (-3a), 3c, 4a-6d, 8b-d, (12d), (19c), 21cd, 36c-37a (Wille), 38cd, 39c-40b, 44ab, 76d-77b, 80b-81b, (82cd), (88a-d), 89cd, (90cd) 93ab, 98a-d, 104b-d, 107c-110d.

> „[Der Geist] ist beschrieben [als] überall [befindlich], sogar in den stumpfen [Dingen], weil das Wesen [aller] die Gottheit ist“ (81ab).

Auf die Immanenz des Wissens speziell im „Krug“ wurde bereits oben (4.5) mit ŚD V.12a-c und 16a-17b hingewiesen. Die Immanenz Śivas umfaßt alle Bereiche, auch die Hölle. Dies hat folgende Konsequenz:

> „Jedes [Ding] besteht sich selbst durch das Selbst kennend, [ob] in der Ferne, im Himmel oder in der Hölle“ (77d-78b).

Der „formlose“ Geist — und damit die Śivanatur — durchdringt die Form, d. h. die Materie *(mūrtatā)*.[42] Die „Durchdringung“ ist gleichbedeutend mit dem „Enthaltensein“. Daher ist der Geist in der Materie als deren eigentliches Wesen enthalten.

> „Geistigkeit in unmanifestierter Form ist in jedem einzelnen [Ding enthalten]“ (21cd).

Man darf sich auch daran erinnern, daß das Anliegen Somānandas der Erweis der Gleichheit in allem ist und alle seine Argumente für die Immanenz der Śivanatur in allem — zusammen mit ihren Aspekten von Geistigkeit, Glückseligkeit bzw. ‚Hinwendung‘, Wille, Wissen und Tätigkeit — diesem Zweck dienen.

Die einzelnen Sätze, in denen Somānanda seine eigene, die Erkenntnis betreffende Lehre formuliert, stehen meist zuerst als These und werden nach einer Begründung inklusive einer Widerlegung gegnerischer Ansichten zuletzt als Bestätigung bzw. Ergebnis der Untersuchung wiederholt.[43]

4.6.4 (2) „Jeder Fremdwahrnehmung liegt eine Eigenwahrnehmung zugrunde“

Bereits in Vers 16a-17b wird die Selbst- bzw. Eigenwahrnehmung *(svagraha)*[44] des Kruges postuliert, da er sich selbst als das Subjekt, d. h. den

[42] Vgl. ŚD V.89cd und 4.7 „Natur und Auftreten von Kausalitätsbeziehungen“.

[43] Seine die Erkenntnis betreffenden Lehrsätze finden sich in den folgenden Versen: ŚD V.12a-c, 16a-17b, 22ab, 34cd, 40cd, 44ab, 44cd, (56cd) 57cd, 58ab, 60b-d, 67ab, 71ab, 71cd, 72a, 74ab, 75a-d, 76ab, 76c, 76d-77b, 77d-78b, 78cd, 82cd, 87cd, 88a-88d, 89ab, 94b-d, 99a, 99b-100d, 101c, 101d-102b, 103a-104a, 104b-d, 105ab, 105c-107b, 109a-d.

[44] ŚD V.71d.

Ausführenden seiner Tätigkeit erfährt (s. 4.5). Auch nach Vers 22ab hat der Krug „Wissen über sich selbst" (s. 4.6.2). Bei den verschiedenen gegnerischen Erkenntnislehren bezweifelt Somānanda, was das erkennende Subjekt im Erkenntnisprozeß bewirken kann, ob das Sinnesorgan sein Objekt erreicht oder nicht, wie es zu dem Wissen kommt und wie es sein Wissen dem erkennenden Subjekt bringt (22c-34b). Aufgrund dieser Ungeklärtheiten sieht Somānanda seine These von 22ab bestätigt und kommt zu folgendem Schluß:

„Deshalb besteht der Krug sich selbst kennend"(34cd).

Der Wille, der allem innewohnt, ist die Voraussetzung dafür, daß „das Wissen (...) offenbar wird" (vgl. 38ab), d. h. nur wenn der Krug will, kann man ihn wahrnehmen. Sein Wille unterliegt dabei dem Willen Śivas und ist in Übereinstimmung mit diesem.[45]

Die Wahrnehmbarkeit des Kruges beruht auf seiner Fähigkeit, Wissen über sich selbst zu haben. Somānanda meint:

„Wenn die Dinge sich nicht selbst wahrnehmen können, dann werden sie auch nicht durch das Auge wahrgenommen"(40cd).

Dies besagt, wenn es Wissen gibt, so ist dies immer auch reflektiertes Wissen. Nach dieser Lehre wird die Geistigkeit und damit auch das Wissen nicht zum Objekt eines zweiten, sondern zeigt sich selbst zugleich mit seinem Erkenntnisinhalt. Der passende Vergleich mit der Lampe wurde bereits oben (4.5) erläutert.

Den Rückschluß, ob von einem Teil auf einen anderen zur begrifflichen Wahrnehmung eines Ganzen[46] oder zur Feststellung eines Gegenstands aufgrund eines Merkmals, hält Somānanda für unmöglich (44cd, 58ab, 67ab, 71ab). Er vertritt die Ansicht, daß aufgrund eines Merkmals (also z. B. Rauch) kein Allgemeines und noch weniger ein Besonderes festgestellt werden könne (45a-d); es sei auch ungeeignet, um eine genaue Aussage über die Stelle zu treffen, an der sich das Festzustellende (Feuer) befinden soll (46a-47b). Die Konkomitanz *(vyāpti)* hält er für unstimmig (47c-52b); die übereinstimmende Verbreitung von Feststellungsmittel (Rauch) und Festzustellendem widerlegt er (53a-54b); er

[45]Zur Immanenz des Willens s. 4.5.

[46]Vgl. 4.8.2.2 „Ist die Feststellung des Ganzen ein Rückschluß?"

weist eine zusätzliche Bedingung nach (51a-d),[47] und gibt ein Beispiel für das Vorkommen des Mittels ohne das Festzustellende (58c-59d).[48] Die Feststellung eines Gegenstandes aufgrund eines anderen Gegenstandes hält er auch aus dem Grund für unmöglich, weil es eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Urheber und Mittel gibt (56a-57b); Urheber ist ein Gegenstand, Mittel ist das Wissen über ihn. Daher sieht Somānanda seine Ansicht bestätigt:

> „Das Wissen über einen Gegenstand wird von diesem erzeugt“ (57cd).

Damit gelte für den Rückschluß das Gleiche wie für die Unmittelbare Wahrnehmung (*dṛṣṭavat*, 57d). Es gibt für Somānanda also grundsätzlich nur eine Art, wie Wissen offenbar wird, nämlich durch Selbstwahrnehmung.

> „[In Übereinstimmung] mit der anfangs geäußerten Lehre steht fest, daß sich die Dinge selbst erkennen“ (71cd).

Aus den gleichen Gründen, aus denen Somānanda die gegnerischen Lehren der Unmittelbaren Wahrnehmung und des Rückschlusses ablehnt, verwirft er auch die Schlüssigkeit weiterer Erkenntnismittel, wobei er zusätzlich auf die bekannten Zweifel hinweist, z. B. hinsichtlich der Glaubwürdigkeit einer Person, deren Zeugnis gelten soll (72a-75d). Seine Ablehnung aller Erkenntnismittel ist eindeutig. Nicht deutlich ist dagegen Somānandas Standpunkt zu den Möglichkeiten, das Auftreten von Wissen durch Prägung *(vāsanā)* (76ab)[49] oder den *dharma* (etwa „Charakter“) (76c) zu erklären — diese Lehren nennt er, ohne Stellung zu beziehen, auch aus dem Kontext läßt sich nicht klar bestimmen, ob er diesen Ansichten wohlwollend oder ablehnend gegenübersteht.

[47] *Upādhi*, nämlich [feuchte] Holzscheite.

[48] Damit ist die *vyatireka-vyāpti* („wo kein Feuer ist, gibt es auch keinen Rauch“) widerlegt.

[49] In ŚD VI.40a-d spricht Somānanda von „Unwissenheit in Gestalt von Prägung“ *(avidyā vāsanā-rūpā)*. Sie soll eine Erklärung für die Erscheinung der äußeren Dinge bieten, nachdem deren Herleitung von dem reinen [Wissen] bezweifelt wurde. Somānanda lehnt eine solche Ansicht strikt ab, da es „im Reinen keine unreine Prägung geben kann“. Sollte man dieses Konzept von ‚*vāsanā*‘ auf ŚD V.76ab übertragen können, wäre auch dort Somānandas Beurteilung ablehnend.

Auf dem Hintergrund seiner vorausgehenden Erklärungen wird das folgende Wortspiel aussagekräftig:

> „In der Tat [ist] die Wahrnehmung dessen aufgrund der Wahrnehmung derer, deren Wahrnehmung auf der eigenen Natur [beruht], die Wissen ist" (88ab).

Es besagt nämlich, daß die Wahrnehmung des erkennenden Subjekts (des „Devadatta") aufgrund der Selbstwahrnehmung der Dinge erfolgt. Deren Selbstwahrnehmung ist wiederum durch die ihnen innewohnende Śivanatur gewährleistet. In anderen Worten ausgedrückt ist die Eigenwahrnehmung die Natur aller Dinge und die Voraussetzung für die Fremdwahrnehmung, d. h. die Wahrnehmung durch einen anderen. Somānanda erklärt:

> „[Wäre] die Natur der eigenen Natur nicht diese [gäbe es] keine Wahrnehmung des einen aufgrund der Wahrnehmung des anderen" (88cd).

Dieser Satz bedeutet auf der Grundlage der vorausgehenden Äußerungen folgendes: Da die wahre Natur eines Gegenstandes die Śivanatur und damit Wissen ist, kann das erkennende Subjekt den Gegenstand aufgrund dessen Eigenwahrnehmung erkennen. Auf keine andere Weise kann Erkenntnis zustande kommen.

4.6.5 (3) „Der eine erkennt sich durch den anderen"

Nach der vorausgehenden These geht die Eigenwahrnehmung des Erkenntnisgegenstandes seiner Feststellung durch das erkennende Subjekt voraus. Aber Somānanda geht noch einen Schritt weiter: Jede Erkenntnis ist eine Selbsterkenntnis.

> „Alle Erscheinungsformen bestehen überall (/aufgrund von allem) sich selbst erkennend. Durch mein Selbst (/Wesen) kennt sich der Krug und ich (er-) kenne mich durch das Wesen des Kruges. Durch das Wesen von Sadāśiva kenne ich mich und dieser kennt sich durch mein Wesen. Durch das Wesen Śivas [erkennt sich] Yajñadatta, und durch das Wesen Yajñadattas [kennt sich] Śiva. Durch das Wesen Sadāśivas kennt sich der

> Krug und dieser [sich] durch das Wesen des Kruges“ (105a-107b).

Mit diesen Worten beschreibt Somānanda den Prozeß der Erkenntnis, wie er im Bewußtsein der Einheit zwischen dem äußeren Gegenstand und dem erkennenden Subjekt auftritt. Aufgrund der Wesensgleichheit erkennt sich der eine durch den anderen — ein Vorgang, der reziprok auftritt. Dies teilt Somānanda inhaltlich mit, darüberhinaus auch durch seine Sprachgestaltung. Das, was im Vordersatz Subjekt ist — in grammatikalischem wie auch erkenntnistheoretischem Sinne —, das ist im Hintersatz das Mittel für die Selbsterfahrung, das Gegenüber. Umgekehrt erscheint das Gegenüber des Vordersatzes als das Subjekt des Hintersatzes. Auf diese Weise betont Somānanda die Einheit zwischen dem Subjekt und seinem Gegenüber, dem Erkenntnisgegenstand, der als Mittel für die Selbstwahrnehmung in Erscheinung tritt.

Jeder Erkenntnisgegenstand stellt einen Anreiz zur Selbsterkenntnis des Wahrnehmenden dar. Das Gegenüber bietet die Erfahrung des eigenen Wesens, nicht weil es das eigene Wesen spiegelt, sondern weil das eigene Wesen viel weiter reicht, als nur bis zu den Schranken des begrenzten Erkennenden. Das Wesen des anderen ist nicht anders, als das eigene. Das eigene Wesen ist gleich dem Wesen aller Dinge *(sarva-bhāva-svabhāvatvāt)* (ŚD VI.89c). Obschon die „Gefäße“, in denen das Wesen zum Ausdruck kommt, vielerlei sind, bleibt doch ihr Wesen eines. Es gilt also folgender Grundsatz: „der Eine erkennt sich durch sein Gegenüber“. Ja, das erkennende Subjekt bedarf seines Gegenübers, um sich zu erkennen — erst durch die Gegenüberstellung kommt es zur Erkenntnis, daß das eigene Selbst viel weiter reicht, als die eigene Form. Das eigene Wesen ist in der ganzen Vielfalt enthalten, es west als die Gleichheit in der Unterschiedenheit.

Im *Vijñāna Bhairava* wird die gleiche Lehre behandelt. Die Trennung von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnissubjekt wird durch die Gleichheit des Wesens, das Wissen ist, überwunden.[50]

[50] ‚*Jñāna-prakāśakaṃ sarvaṃ sarveṇâtmā prakāśakaḥ / ekam eka-svabhāvatvāt jñānaṃ jñeyaṃ vibhāvyate //* VBh 137 //‘. Zur Bedeutung von ‚Wissen‘ *(jñāna)* im Sinne von ‚Subjekt‘ vgl. Abhinavagupta in ĪPV zu I.i.5, hier 4.6.8. Damit kann man die zweite Zeile wie folgt übersetzen: „Aufgrund (...), erweist sich das zu Wissende als das Subjekt [und somit] als eines“.

„Das Selbst [ist das Licht, welches] alles (/ein jedes) durch alles (/ein jedes) zeigt, [wobei ein jedes seinerseits] Wissen manifestiert (/zeigt). Aufgrund der Natur des eigenen Wesens, welches eines [in allem] ist, erweist sich das zu Wissende als das Wissen [und somit] als eines“ (VBh 105).

4.6.6 (4) „Alle sind allwissend“

Die Erörterung der erkenntnistheoretischen Probleme mündet in die Theorie der Allwissenheit. Somānanda bespricht, was er unter diesem Begriff versteht und durch welche Methoden sie offenbar werden kann.

Die Gegner, die meinen, daß ein Ganzes immer die Summe seiner Teile sei, halten „das Wissen von allem“ *(sarva-jñatva)* für das „Gesamtwissen“ über einen Gegenstand. Ein solches ist aber nicht möglich, da der Kontakt zwischen dem Sinnesorgan und seinem Erkenntnisgegenstand nur mit einem Teil desselben erfolgt (vgl. 41a-42b). Dieses Problem wird hier im Abschnitt „Das Problem, ein Ganzes zu erkennen“ besprochen.[51]

In bezug auf seine eigene Lehre verwendet Somānanda den Ausdruck ‚*sarva-jñatva*‘ — und entsprechend das dazugehörige Adjektiv — in zwei Bedeutungen, die je nach Auflösung des Kompositums gleich plausibel sind. Interpretiert man das Vorderglied des Tatpuruṣas als *genitivus possessivus*, so heißt es „Wissen aller“, als *genitivus objectivus* aber „Wissen von allem“ bzw. „über alles“. Im ersteren Fall sind es also alle Wesen, die etwas wissen oder denen Wissen eignet, im zweiten sind es ein oder mehrere Erkenntnissubjekte, die allwissend sind. Aus dem Sanskrit allein kann man die Bedeutung im Einzelfall nicht unterscheiden. Hier handelt es sich aber um einen der wenigen Fälle, wo Somānanda genau erklärt, in welchem Sinn er diesen Ausdruck verstanden haben möchte. Auf seine These „Wissen ist restlos allen zu eigen“ (99a) läßt er nachfragen: „Wenn Wissen allen zu eigen wäre, müßten dann nicht alle Lebewesen allwissend sein?“ (101ab). Sodann erläutert er die genaue Bedeutung:

„In der Tat sind alle allwissend“ (101c).

Bereits zuvor hatte er erklärt:

---

[51] Siehe Punkt 4.8.2.

> „[Der Grund für das Auftreten von Wissen ist (auch)] der Natürliche Zustand *(svabhāvatā)*, der Wissen ist, welcher aufgrund der Immanenz des Śivazustandes [in allem und der damit zusammenhängenden] Allwissenheit *(sarvajñatva)* besteht" (76d-77b).

Aufgrund der Immanenz Śivas ist jeder Erscheinungsform Wissen zu eigen. Dies sieht Somānanda durch das Verhalten von Säuglingen, Embryos und Tieren bestätigt, nehmen sie doch Nahrung auf oder schwimmen durch tiefe Wasser ohne daß es ihnen jemand beigebracht hätte (99b-100d). Damit der Zustand der Allwissenheit nicht nur latent vorhanden sei, sondern verfügbar werde, nennt Somānanda verschiedene Heilswege, allen voran den Entschluß des Herzens (101d-104a).

Nach Somānanda gilt: Aus der Immanenz des Wissens in allem bzw. jedem folgt die Allwissenheit aller. Ist doch letztlich das Wesen aller gleich und so das Wesen des einen gleich dem Wesen des anderen. Damit ist das Wesen aller in jedem. Insofern das Wesen gleich dem Wissen ist, ist auch das Wissen von allem in jedem.

> „Da Wissen in allem vorkommt, bestehen alle in der Tat als Allwissende, durch eine Erscheinungsform, deren Wesen bei allen [gleich] ist (/aufgrund der Natur des Wesens aller)" (104b-d).

Somānanda nennt diesen Standpunkt auch in einer Lehrformel: „[Die śivaitische Lehre ist begründet], weil das Wissen von allem in allem besteht *(sarvatra sarva-saṃvitteḥ)*" (ŚD VI.88a).

4.6.7 (5) Die Bedingungen für den Wissensakt

Die erste Ursache So wie die ganze Welt nach dem Willen Śivas besteht, so ist dieser auch die erste Ursache für den Erkenntnisvorgang. Damit gilt allgemein:

> „Der Vorgang der Unmittelbaren Wahrnehmung und [der anderen Erkenntnismittel richtet sich nach] den Bedingungen, die Śiva festgelegt hat" (78cd).

Śiva ist seinem Wesen nach Geistigkeit. Daher ist es letztlich nichts anderes als diese, welche das Wissen bewirkt, wie es Somānanda in einer

Zeile sagt, mit der er seine Kritik der Sinnlichen Wahrnehmung abschließt:

> „Unter diesen Umständen muß man einsehen, daß es die Geistigkeit ist, die [sich als das] Wissen des [Erkennenden oder zu Erkennenden zeigt]" (44ab).

Wie Somānanda erklärt, ist Wissen allem immanent. Das im Gegenstand wesende Wissen äußert sich in dessen Eigenwahrnehmung, die wiederum die Voraussetzung für eine Fremdwahrnehmung ist (s. 4.6.4). Dies alles unterliegt dem Willen Śivas (36cd, s. 4.5); derselbe bietet auch die Erklärung dafür, weshalb ein Gegenstand nicht auch für einen Blinden sichtbar sei (36ab), ein Einwand, der auf die Bedeutsamkeit der Sinnesorgane abzielt. Dabei streitet Somānanda die Nutzbarkeit der Sinnesorgane nicht ab, er unterstellt sie nur diesen genannten Rahmenbedingungen. Auf dem Hintergrund der Immanenz des Wissens im Gegenstand und der damit zusammenhängenden Eigenwahrnehmung — entsprechend dem Willen Śivas — wird die Funktion der Sinnesorgane erfolgreich:

> „Auf diese Weise [erweist sich] das Wissen aufgrund des Eindringens der Sinnesvermögen ins Innere [des Erkennenden]" (89ab).

Verborgenes Das Problem, weshalb ein Gegenstand manchmal sichtbar ist, ein andermal aber nicht, erklärt Somānanda durch die Eigenwahrnehmung des Gegenstandes:

> „Das Feuer will (/kann) sich nicht zu erkennen geben, nachdem es sich selbst von selbst (/durch sein Wesen) als gleichsam Beseitigtes existierend erfahren hat" (60b-d).

Wenn ein Gegenstand verborgen ist, können die Sinnesorgane ihn nicht wahrnehmen (ŚD IV.58a-d). Diese Verborgenheit ist aber keineswegs gleichbedeuted mit seiner Nicht-Existenz. ‚Zerstörung' bedeutet nicht den Verlust des Ganzen, sondern die ‚Manifestation eines Teils' *(aṃśâbhivyaktitā)* (ŚD IV.56c-57b).

Entsprechend der Kausalitätslehre des *sat-kārya-vāda* wird ein Produkt niemals zunichte, es wird nur „verhüllt". Daher ist die Wahrnehmung einer Nicht-Existenz wie die eines „zerstörten Kruges" nicht wirk-

lich, sondern nur eine Interpretation des Beobachters. In diesem Sinne kann man den obskuren, lautmalerischen Vers 94 verstehen:

> „Die Zerstörtheit eines Produkts [wird angenommen] durch die Darlegung dessen, der ein Ding kennt, [aber] diese Darlegung ist nur eine Darlegung [und keine Tatsache]" (94b-d).

Kein Mittel Ein Erkenntnismittel sei nötig, um Wissen, das es zuerst nicht gab, sicher herbeizuführen, so wie ein Schiff ein Licht brauche für seine Orientierung, meinen manche. Aber Somānanda befürwortet ein beständiges Vorhandensein des Wissens. Daher erklärt er, daß das Nicht-Erkennbare, weil Formlose, und das Erkennbare gleichzeitig und an derselben Stelle bestehen. Nach der śivaitischen Lehre handelt es sich dabei um die Śivanatur in ihrer unmanifestierten und in ihrer manifestierten Form. Zur Unterstützung seiner These zieht er hier Parallelen zu den Atomen, die nach der Lehre der Naiyāyikas und Vaiśeṣikas nicht wahrnehmbar und doch die Grundsubstanz der wahrnehmbaren Gegenstände sind. In beiden Fällen ist die Grundlage des Wahrnehmbaren etwas nicht Wahrnehmbares.

> „Nein, [man braucht kein Mittel, denn] zu gleicher Zeit [besteht] die Dualität der beiden [Weisen, nämlich] die Nicht-Wahrnehmbarkeit dessen, was [andererseits wahrnehmbar ist]" (82cd).
>
> „Die Wahrnehmung der Dinge geschieht durch die Formlosigkeit, nicht auf andere Weise" (87cd).

Nach Somānanda ist Wissen immer vorhanden, weil es das Wesen von allem ist. Ob es in Erscheinung tritt oder nicht, hängt letztlich vom Willen Gottes ab. Nun könnte er auch sagen, die Funktion der Erkenntnismittel hänge ebenso von Gottes Willen ab, aber hier[52] (82cd) lehnt Somānanda die Erkenntnismittel grundsätzlich ab. Warum ist für das Wissen kein Mittel anwendbar? Hier sind zwei Punkte zu beachten: (a) Wissen ist das Wesen des Höchsten und für ihn, der alles erhellt, kann es kein Erkenntnismittel geben.[53] (b) Ein Mittel sollte, nach Ansicht der Mīmāṃsakas

[52]Zuvor, in Vers ŚD V.78cd zeigt sich Somānanda noch geneigt, die Erkenntnismittel gemäß den Bedingungen Śivas zuzulassen.

[53]Vgl. ĪPV zu II.ii.15-16. Vgl. auch B. Mayer-König, (erscheint demnächst), „The Concept of Vidyā and Vikalpa", Abschnitt „Pramāṇa".

und u. E. auch anderer Schulen, Wissen über etwas zuvor Unbekanntes herbeiführen,[54] aber diese Forderung widerspricht der śivaitischen Lehre. Sie ist spätestens seit Utpaladeva unter dem Namen Wiedererkennungslehre (Pratyabhijñā) bekannt, denn hier erfährt sich letztlich immer nur der Eine, Śiva, in seinen Manifestationen wieder und wieder. Die Ablehnung der Erkenntnismittel als solche verdeutlicht die Konsequenz, mit der Somānanda seinen monistischen Standpunkt vertritt.

4.6.8 (6) „Das erkennende Subjekt ist Śiva"

Nach der Lehre des nicht-dualistischen Śivaismus ist Śiva, der Eine und allem immanente, nicht nur die Essenz jedes Erkenntnisgegenstandes, sondern vor allem das erkennende Subjekt. Genau gesagt ist Śiva das einzige Subjekt, denn er selbst erscheint ja in den vielfältigen relativen Subjekten und Objekten der Erscheinungswelt.

> „Śiva selbst besteht durch die mannigfachen Erscheinungsformen sich selbst erkennend [als immanent] in der Gestalt manifestierter Geistigkeit, unterschieden in vielfältige Teile [und dabei] endlos" (109a-d).

Dies ist der Grund für die Gleichheit aller Erscheinungsformen, für ihre Einheit und damit die Antwort auf den zu Anfang des Kapitels (ŚD V.1a-2a) vorgetragenen Einwand. Daher ergänzt Somānanda:

> „Auf diese Weise ist die Gleichheit aller in allen Erscheinungsformen erwiesen. Damit ist die Natur Śivas, die überall und alles ist, erklärt worden" (110a-d).

Auch Abhinavagupta verweist darauf, daß es letztlich nur ein erkennendes Subjekt geben kann (ĪPV zu I.i.5).[55] Ausgehend von dem Stand-

[54] Nach Dh. N. Shastri (1964:471) definieren beide Schulen des Pūrva-Mīmāṃsā ‚*pramāṇa*' als ‚*anadhigatârtha-gantṛ pramāṇam*'. Shastri zitiert daselbst ferner Jinendrabuddhi aus dessen *Ṭīkā* zum *Pramāṇasamuccaya*, p.11: ‚*ajñātârtha-jñāpakaṃ pramāṇam iti pramāṇa-sāmānya-lakṣaṇam /*'. Zitat nach Shastri; er gibt in seiner Literaturliste nicht an, in welcher Form ihm dieser Text zugänglich war.

[55] ‚*Iti para-jñānam api svâtmaiva; paratvaṃ kevalam upādher dehâdeḥ, (...) viśvaḥ pramātṛ-vargaḥ paramârthata ekaḥ pramātā, sa eva ca asti / (...) tataś ca bhagavān sadāśivo jānāti ity ataḥ prabhṛti krimir api jānāti — ity antam eka eva pramātā — iti phalataḥ sarva-jñatvaṃ pramātuḥ /*' ĪPV zu I.i.5, Bd.1, p.48.

punkt, Wissen müsse selbst-erhellend sein, zeigt er, daß es damit das Wesen des Subjekts sei. Daraus schließt er:

> „Daher ist auch das Wissen eines anderen das Subjekt. Die Verschiedenheit beruht nur auf den Akzidenzien, z. B. dem Körper. (...) Vom höchsten Standpunkt aus ist die ganze Schar der Subjekte das eine Subjekt. Es gibt nur dieses. (...) Daher gilt: Ob es Sadāśiva ist, der erkennt, oder ein Wurm — es ist [stets] der eine Erkennende. Daraus wiederum folgt die Allwissenheit des Subjekts."

4.7 Natur und Auftreten von Kausalitätsbeziehungen

Eine beachtliche Rolle im Rahmen der Argumentation spielt die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Darüber gibt es bekanntlich unterschiedliche Theorien, aber es besteht doch eine Übereinstimmung hinsichtlich der Annahme einer gewissen Ähnlichkeit der Eigenschaften dieser beiden Abhängigkeiten.[56] Bei Somānanda wird dies im Hinblick auf die Emanation relevant, d. h. auf die Beziehung zwischen Gott und Welt, ebenso im Verhältnis zwischen Geist und Materie, Atom und Gegenstand, Gegenstand und Erkenntnis.

Die Weltursache Aufgrund der genannten Ähnlichkeit zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung hält Somānanda den Schluß vom Wesen der Ursache auf das Wesen ihrer Wirkung für beweiskräftig.[57] So argumentiert er, daß die „materiellen" Dinge, wie auch die ganze Erscheinungswelt, schon aus dem Grund nicht stumpf *(jaḍa)* sein könnten, weil ihre Ursache Gott sei. Gott, dessen Wesen Geistigkeit ist, habe sie nach seinem Willen geschaffen:[58]

[56] Vgl. SK 9 ‚*kāraṇa-bhāvāt*'. Und ‚*kāraṇa-guṇena kārye ye guṇā utpadyante te kāraṇa-guṇa-pūrvakā rūpâdayo vakṣyante*' aus NSM zu Vers 94. Vgl. *Nyāyakoṣa* 1928:223.

[57] Somānanda verteidigt die Wesensgleichheit *(tad-ātmaka)* zwischen Gott als der Ursache und der Welt als seiner Wirkung auch in ŚD IV.47a-49b.

[58] Vgl. *svātantrya-vāda*, hier 1.1.4.

> „Wie [kann überhaupt daran gezweifelt werden, daß] die Erscheinungswelt nicht stumpf ist, [wo sie doch] aufgrund des Willens des Geistes [entstanden ist]“ (14ab).

Den Unterschied zwischen Gott und der Welt sieht er durch die Immanenz Gottes in allem überwunden; durch sie wird auch der gröbste Zustand zu einer Gelegenheit, in der Śiva sich selbst erfährt. D. h. bei Somānanda wird die Welt ihrem Wesen nach göttlich. Andere Lehrgebäude kennen zu diesem Problem andere Antworten. Somānanda kritisiert insbesondere diejenigen, die ausgehend von einer immateriellen Ursache die Materialität der Welt abwertend beurteilen, indem sie die Wirklichkeit der Welt negieren oder als Illusion entwerten (91a-d).

Prabhu Nicht nur Gott ist ein Verursacher *(prabhu)*, sondern in Einklang mit seiner Immanenz auch sämtliche Erscheinungsformen. Mit Somānanda gilt:

> „Alle sind fähig, etwas zu bewirken“ (5c).

Will man allerdings genauer wissen, was er damit meint, so bringt seine Erklärung keine Klarheit: „Es wird der Standpunkt vertreten, daß der [Krug] befähigt ist, eine Wirkung hervorzurufen, weil [er] eine Wirkung erzeugt“ (38cd). Somānanda meint weiter, eine Wirkung werde zuerst prüfend bedacht, darauf die gewünschte Wirkung angestrebt (39ab). Wohl im Sinne einer Illustration bespricht er die Beziehung zwischen der allgemeinen und der mit einem Zweck versehenen Form eines Gegenstandes; dabei erweist sich stets die allgemeine Form als ein „Durchdringer“, die mit einem Zweck versehene als die Wirkung (39c-40b). Ein Goldring ist z. B. eine Wirkung des Goldes und ist von diesem durchdrungen. In ihrer Lehre von der Vielfalt aus dem Einen gehen die Śivaiten von einer Beschränkung[59] des Allgemeinen hin zu dem Besonderen aus; dies erfolgt in der Art konzentrischer Kreise[60] Das erste „Allgemeine“ ist die

[59]Dies wird mit dem Begriff ‚*saṃkoca*‘ (auch „Zusammenziehung“) zum Ausdruck gebracht. Die Kraft wird zusammengezogen und damit in ihrer Grenzenlosigkeit beschränkt, oder ausgedehnt *(vikāsa)* und dadurch wieder in ihre Unbeschränktheit zurückgeführt. Vgl. Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*, Ausgabe Jaideva Singh 1980:6, 10.

[60]Vgl. D. B. Sen Sharma, „The Conception of Tattva“, 1967:200.

Geistigkeit.[61] Eine mögliche Wirkung ist das Besondere; im vorliegenden Kontext würde man erwarten, daß die Wirkung des Kruges seine Wahrnehmbarkeit ist bzw. das Wissen über ihn.

Formlosigkeit Problematisch wird die Forderung einer Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung im Zusammenhang mit den Atomen und dem daraus gebildeten Gegenstand — ein Thema, das Somānanda gegen Ende des fünften Kapitels aufgreift.[62] Nach der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika sind die Atome formlos und damit nicht wahrnehmbar, der materielle Gegenstand hingegen schon. Doch gemäß der Prämisse „sollte das, was mit diesen unsichtbaren [Atomen] angefangen hat, ebenso sein" (85cd). Die etwas umständlich erscheinende Weise, mit der die Naiyāyikas und Vaiśeṣikas dieses Problem beseitigen wollen, nämlich durch die Kombination der Einzelatome über eine Zwischenstufe zu dem Molekül *try-aṇuka* , wurde hier im Zusammenhang mit der Ontologie des Nyāya-Vaiśeṣika beschrieben.[63] Für den nicht-dualistischen Śivaismus löst Somānanda den Widerspruch zwischen der formlosen Ursache und ihrer Wirkung, dem materiellen Gegenstand, durch die Immanenz-Lehre:

> „Die allgemeine Form ist durchdrungen [von der Formlosigkeit und daher ihrem Wesen nach] Formlosigkeit" (89cd).

‚Form' *(mūrtatā)* bedeutet hier z. B. ‚Krug', ein materieller, sinnlich erfahrbarer Gegenstand, ‚Materie'.[64] ‚Formlosigkeit' *(amūrtatva)* ist das, was keinen bestimmten Raum braucht, weil es ‚ohne Ausdehnung' ist. Man kann sie auch als ‚Immaterialität' beschreiben, sollte aber dabei gewahr sein, daß im Kontext der indischen Philosophie diese Begriffe anderes definiert sind als im Westen, so daß auch die Atome ‚formlos' sind — sie als ‚immateriell' zu beschreiben wäre für einen westlich geprägten Leser verwirrend. In bezug auf den nicht-dualistischen Śivaismus steht ‚Formlosigkeit' ohne Zweifel für die Geistigkeit. Damit heißt der genannte Satz für diese Lehre „die Materie ist durchdrungen [vom Geist und daher ihrem Wesen nach] Geistigkeit". Somānanda drückt dies aber in solchen Begriffen aus, die weit genug sind, eine Anwendung auch auf die Lehre

[61]Siehe vorn, 4.3.

[62]ŚD V.83c-90d.

[63]Siehe 3.1, Nyāya-Vaiśeṣika, Substanzen.

[64]Zur Begründung vgl. 5.4 „Klärung zentraler Begriffe".

des Nyāya und Vaiśeṣika zuzulassen — ein Schachzug, um die Kritik an seiner Lehre zu ersticken.

Der nächste Schritt dieser Problemstellung ist die Frage, wie die Verbindung der Gestalt mit der Formlosigkeit zu erklären sei (90a). Somānanda antwortet durch eine Analogie: Es verhalte sich so „wie bei der Bläue des Himmels im Luftraum“ (90b). Die Bläue ist wahrnehmbar und hat in diesem Sinne eine Gestalt; der Luftraum ist die Grundlage dieser Bläue, bleibt aber selbst nicht wahrnehmbar. Darüberhinaus verweist Somānanda auf den Willen des Selbst und damit auf Gott:

> „Die Dinge bestehen nach dem Willen des Selbst, [wie auch] jene Formlosigkeit“ (90cd).

Auch an anderen Stellen[65] verweist Somānanda auf Gott als die letzte Ursache — Gott, dessen Wille nach dieser Lehre absolut frei ist.

Grundsatz Somānanda formuliert seinen Standpunkt zur Kausalitätsbeziehung wie folgt: ‚*pravṛttaṃ hi pravartate*‘. Dieser knappe Satz, der nicht zuletzt eine Lautmalerei[66] darstellt, kann so übersetzt werden:

> „Das [bereits] Existente tritt in Erscheinung“ (15d).

Dies ist klar eine Haltung des *satkārya-vāda*, nach dem die Wirkung bereits in der Ursache enthalten ist, also keinen Neuanfang bedeutet. In der späteren Literatur wird die Variation des *satkārya-vāda*, welche im nicht-dualistischen Śivaismus gelehrt wird, als *ābhāsa-vāda* (Wirkung als Ausdruck ihrer Ursache) bekannt.[67] Nach dieser Lehre ist die äußere Vielfalt nichts anderes als die Manifestation der Kraft Śivas, die dieser nach seinem freien Willen ausübt, und damit ein Ausdruck dessen, was im Innern Śivas zeitlos besteht.

[65] Z. B. zu Erklärung der Dauer des Verhüllungsprozesses in ŚD V.96b, d.

[66] Genau: ein *yamaka*.

[67] Man beachte den Unterschied zur Erscheinungslehre des Śaṅkara! Zur Erklärung vgl. hier 1.1.4. Der *ābhāsa-vāda* ist eine Variation des *satkārya-vāda*, neben denen des *vivarta-vāda* (Wirkung als scheinbare Umwandlung ihrer Ursache) und des *pariṇāma-vāda* (Wirkung als Entwicklung ihrer Ursache). Diese Lehre in ihren Variationen grenzt sich bekanntlich gegenüber dem *ārambha-vāda* bzw. *asatkārya-vāda* ab, wonach eine Wirkung ein Neuanfang und nicht in ihrer Ursache enthalten ist. Daneben gibt es noch die buddhistische Lehre der „abhängigen Entstehung“ *(pratītya-samutpāda)*, nach der sich alles in einer Kette voneinander abhängiger Momente in einem steten Fluß bewegt.

Kartṛ und karaṇa Nicht nur zwischen Ursache und Wirkung besteht ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis, sondern auch zwischen einem handelndem Subjekt *(kartṛ)* und seinem Mittel *(karaṇa)*. So kann der Töpfer ohne seine Töpferscheibe schwerlich runde Gefäße schaffen, andererseits ist die Töpferscheibe ohne den geschickten Handwerker völlig nutzlos.

> „Hinsichtlich des Mittels besteht Abhängigkeit vom Handelnden und hinsichtlich des Handelnden besteht Abhängigkeit von dem [Mittel]“ (56cd).

Diese These wendet Somānanda auf den Erkenntnisvorgang an. Mit ihr will er beweisen, daß das Wissen über einen Gegenstand durch denselben erzeugt wird, z. B. das Wissen um Feuer durch das Feuer (57a-d). Umgekehrt folgt daraus, daß Rauch nicht das Wissen um Feuer herbeiführen kann (58ab). Damit soll die Lehre vom Logischen Rückschluß, nach der man vom Merkmal das Festzustellende erschließen kann, wiederlegt werden.

Kritik Nachdem Somānanda unter Hinzuziehung der Lehre der Vaiyākaraṇas die gegnerische Lehre von der Natürlichen Beschaffenheit und ihr Zutagetreten in der Beziehung einer inneren Notwendigkeit *(svabhāva)* zerrüttet hat (61a-64d), wendet er sich der Beziehung zwischen Wort und Bedeutung *(śabda, artha)* zu (65a-66d). Er meint, daß sich die Bedeutungen nicht notwendigerweise aus den Worten erweisen, lehnt also eine Kausalität zwischen ihnen ab. Dies wird ausführlicher im nächten Abschnitt besprochen (4.8.1).

Zerstörung Auch im Zusammenhang mit der Zerstörung bzw. Verhüllung eines Produkts erwähnt Somānanda Ansichten über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Er hinterfragt die Reihenfolge der Zerstörung eines Produkts und dessen Produkts, ferner die Dauer dieses Prozesses. Dabei lassen sich seine lautmalerischen Äußerungen wie folgt interpretieren: (a) Er lehrt, die Zerstörung eines Produkts beruhe auf der Darlegung des Wahrnehmenden (94b-d), es handle sich also um eine subjektive Interpretation und nicht um eine Tatsache. (b) Seine Äußerungen zum Ablauf der Vernichtung sind sehr unübersichtlich (95ab). Soviel

steht fest, es gibt darüber unterschiedliche Darlegungen. Nach der einen Interpretation gehen Produkt und Produkt-des-Produkts (z. B. Tuch und Farbe des Tuchs) zu gleicher Zeit zugrunde (Alltagswahrnehmung); nach der zweiten wird das Produkt zuerst zerstört, in einem zweiten Moment erst sein Produkt (Nyāya-Vaiśeṣika); nach den Anhängern des *satkārya-vāda* wird eigentlich gar nichts zerstört, sondern jedes Evolut geht in seine Ursache zurück und besteht in unmanifestierter Form weiter. Somānanda spricht von einer „Teilmanifestation" (ŚD IV.56c-57b, vgl. 4.6.7) (c) Hinsichtlich der Dauer des Zerstörungsprozesses steht nur fest, daß Somānanda sie durch den Willen Gottes bedingt sieht. Wahrscheinlich behauptet er, dieser Ablauf dauere nach dem Willen Gottes endlose Momente (96b). Damit könnte man eine stufenweise Zurückziehung der Wirkungen in ihre Ursachen erklären. Da aber der Wille Gottes völlig ungebunden ist, könnte die Verhüllung auch in einem einzigen Moment stattfinden; dieser Lesart steht allein Somānandas eindeutige Ablehnung der buddhistischen Lehre von der Momenthaftigkeit entgegen. Obwohl sich Somānandas Kritik gegen alle richtet, die meinen, eine Nicht-Existenz nachweisen zu können, so gilt sie doch in erster Linie den Buddhisten, wie der ausführlichen Erörterung im sechsten Kapitel zu entnehmen ist.[68] Dort äußert sich Somānanda unzweideutig: Alles, was existiert, ist wirklich (mit ŚD IV.6a-7b, vgl. 4.2). Weil auch Dinge existieren, die es eigentlich nicht gibt, z. B. das ‚Hasenhorn' als Wortschöpfung,[69] ist eine Zerstörung ausgeschlossen (ŚD VI.91ab).[70] „Die Wirklichkeit ist nicht zerstörbar" (ŚD VI.46d).[71]

4.8 Untergeordnete Themen

Im Rahmen der Hauptargumentationslinie werden zahlreiche weitere Themen aufgegriffen. Es handelt sich dabei teils um Theorien anderer Richtungen, teils um Hinweise oder Bemerkungen, die beiläufig angeführt werden. Zwei wichtige Themenbereiche werden hier im folgenden zusammenhängend dargestellt.

---

[68] Vgl. ŚD VI.(36c-49b mit Einschüben) 49c-71d.

[69] Vgl. ŚD IV.7c-9d, 32a-33b und ŚD VI.89d.

[70] ‚*Abhāvasyâpi vastutve na vināśo 'sti kasyacit //*' ŚD VI.91ab.

[71] ‚*Nahi tattvam vinaśvaram //*' ŚD VI.46d.

4.8.1 Die Unterstützung der Argumentation durch Hinweise auf grammatikalische Gesichtspunkte

Mehrmals erörtert Somānanda Probleme grammatischer Art bzw. zieht Argumente der Grammatiker zur Unterstützung seiner eigenen Lehre heran, was im folgenden kurz beleuchtet wird.

In seinem inhaltsreichen Aufsatz „Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy" weist Raffaele Torella[72] auf einige Gesichtspunkte hin, die bei dem Verweis auf Regeln der Grammatik mitten in einer philosophischen Erörterung erkenntnistheoretischer oder ontologischer Probleme beachtenswert sind. So zeigt er an verschiedenen Beispielen, daß die Erörterungen um die Funktion der Fälle *(kāraka)* die Bedeutung des grammatikalischen Subjekts (d. h. des Nominativs) hervorheben sollen.[73] Dessen Unabhängigkeit formulierte Pāṇinī in dem wohlbekannten *sūtra „svatantraḥ kartā"*[74] für die Grammatik. Das Subjekt allein ist unabhängig, während alle anderen Fälle in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen; das Verb bezieht sich in erster Linie auf das Subjekt, denn dieses setzt die Handlung in Bewegung; ohne das Subjekt ist keine Handlung möglich. Diese Lehren, die von den Grammatikern aufgestellt wurden, werden zur Unterstützung der Freiheitslehre *(svātantrya-vāda)* und der Lehre von der Immanenz Śivas in allem in die philosophischen Erörterungen eingebunden. Dabei scheint der Standpunkt vorzuliegen, daß sich die Sprache mit ihren grammatikalischen Regeln und die Welt mit ihren philosophisch erkundeten Zusammenhängen zueinander wie Mikrokosmos und Makrokosmos verhalten: was dort gilt, stimmt auch da. Diese verwickelte Argumentation bedarf umfangreicher Forschungen und kann hier, insofern sie in *Śivadṛṣṭi* V geltend gemacht wird, nur aufgezählt werden.

1. Zur Bekräftigung der These, daß die Śivanatur und mit ihr das Vermögen, etwas zu tun, auch in der Materie, dem Krug, vorhanden sei, diskutiert Somānanda die grammatikalische Funktion von Verb und Subjekt *(kriyā, kartṛ)* (14c-15c).[75] Dabei ist der entscheidende Punkt, ob der Krug Subjekt und Bewirker einer Handlung im wirk-

[72] R. Torella 1987.
[73] Op.cit., p.160-162.
[74] Pāṇini, *Aṣṭâdhāyī* 1.4.54.
[75] Vgl. hier, 4.5.

lichen Sinne ist oder nur im übertragenen. Somānanda meint, daß das Verb den Krug als Subjekt im wirklichen Sinne ausweise und nimmt dies als ein Argument dafür, daß die Geistigkeit die Materie durchdringt.

2. Auch die seltsam wirkenden Einschübe von 17cd *(kūlaṃ pipatiṣati gor vyavahāraḥ prasidhyati)* stehen möglicherweise im Zusammenhang mit der Argumentation der Grammatiker. So macht Bishnupada Bhattacharya darauf aufmerksam, daß Helārāja ausdrücklich Patañjali als einen Befürworter des Monismus bewertet aufgrund dessen Bemerkungen bezüglich der Gültigkeit von Ausdrücken wie *‚kūlaṃ pipatiṣati‘*.[76]

3. Im Zuge der Widerlegung des Logischen Rückschlusses zieht Somānanda Bhartṛhari zu seiner Unterstützung heran. Er zitiert aus VP I.32 und erläutert die Stelle (62a-63d). Sie richtet sich gegen eine Beziehung innerer Notwendigkeit, die durch die Natürliche Beschaffenheit bedingt wäre *(svabhāva)*, und besagt, daß eine Beziehung den Umständen von Zeit und Raum entsprechend individuell ausfalle. Aus dem Kontext ist klar, daß von der Beziehung zwischen Merkmal und Festzustellendem die Rede ist, obwohl darauf ein Einwand folgt, der die Beziehung zwischen der Sonne und ihrer Eigenschaft als Erhellerin hervorhebt (64a-d).

4. In der anschließenden Erörterung der Beziehung zwischen Wort und Bedeutung *(śabda, artha)* kritisiert Somānanda die Grammatiker (ŚD V.65a-66d). Er meint, daß Worte nicht stets eine sichere Bedeutung vermittelten. Auch die *sphoṭa*-Lehre[77] lehnt er ab. Durch die Punkte (3) und (4) wird einerseits seine Verbundenheit mit Bhartṛhari deutlich, andererseits seine Distanz.

4.8.2 Das Problem, ein Ganzes zu erkennen

Im Zusammenhang mit der erkenntnistheoretischen Diskussion führen die unterschiedlichen ontologischen Ansätze zu der bedeutsamen Problema-

[76] Helārāja zu VP III.7.8 nach B. Bhattacharya 1985:21.

[77] *Sphoṭa* wird teils als „ewiges Wort“, teils als „Logos“ beschrieben. Er ist einer, ewig und damit für alle Worte der gleiche, was Somānanda kritisiert.

tik, ob es möglich ist, ein Ganzes wahrzunehmen (41a-42b) oder es zu erschließen (42c-43d, 44cd; 53c-54d).[78]

4.8.2.1 Ansichten über das Ganze und seine Teile

Nach Ansicht des Nyāya-Vaiśeṣika ist das Ganze eine „Zusammensetzung aus Teilen" *(avayavin)*, z. B. das Tuch aus Fäden. Aufgrund seiner Zusammengesetztheit ist ein Gegenstand wahrnehmbar.[79] Ein letztes Teilchen, d. h. ein Atom *(paramâṇu)*, das in diesem Lehrgebäude als nicht weiter teilbar definiert ist, ist dagegen nicht wahrnehmbar. Auch Somānanda stellt fest: „Aufgrund ihrer Feinheit sind sie unsichtbar, nicht fühlbar und ohne Ausdehnung" (85ab). Die Wahrnehmbarkeit hängt davon ab, ob ein Gegenstand eine bestimmte Ausdehnung oder Größe besitzt *(mūrtatā)* oder ob diese fehlt.[80]

Das Ganze ist dabei aber nicht die Summe seiner Teile, sondern mehr als diese. Das Ganze ist eine Wirkungssubstanz *(kārya-dravya)*, die gegenüber ihrer Ursache, den Teilen, als etwas Neues und dem Wesen nach Unterschiedliches auftritt, gemäß dem Grundsatz der strengen Trennung von *dharma* und *dharmin*.[81] Als Wirkungssubstanz wohnt es seinen Teilen inne, d. h. zwischen dem Ganzen und seinen Teilen besteht die Beziehung der Inhärenz *(samavāya)*. Es kann durch einen Kontakt zwischen dem Sinnesorgan des Erkennenden und einem beliebigen seiner Teile unmittelbar erfahren werden.[82] Die Beliebigkeit des Teils, über den der Sinneskontakt hergestellt wird, erweist sich dadurch, daß durch verschiedene Blickwinkel und mehrere Beobachter das gleiche Ganze wahrgenommen werden kann.

Eine gewisse Analogie dazu besteht nach Bimal Krishna Matilal[83] im

---

[78] Eine wichtige Anregung für die folgende Untersuchung bietet Bimal Krishna Matilal 1986, Kap.8.

[79] *‚Sarvâgrahaṇam avayavy-asiddheḥ /‘* NS II.i.34. „If there were no whole there would, it is replied, be non-perception of all." Nach S. C. Vidyābhūṣaṇa (1913) 1975.

[80] Somānanda erörtert die Natur der Atome und die ihrer Produkte, der wahrnehmbaren Gegenstände in ŚD V.83c-87b. Vgl. ferner Abschnitt 3.1.

[81] Vgl. Abschnitt 3.1.

[82] Es wird dabei betont, daß der Kontakt zwischen dem Sinnesorgan und dem Teil keine zeitliche Voraussetzung ist, auf die dann die Erkenntnis des Ganzen folgen würde. Er ist eine notwendige, aber nicht genügende kausale Bedingung. Die Beziehung zwischen Sinnesorgan und Ganzem ist unmittelbar und heißt *saṃyukta-samavāya*.

[83] B. K. Matilal 1986:267 mit R. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, 1957,

Gebrauch von Verben wie ‚wohnen', ‚auftreffen' und ‚zerstören'. So sagt man, man bewohne ein Haus, aber eigentlich wohnt man nur in einem bestimmten Zimmer davon. Ein Stein prallt auf einen Kotflügel und man sagt, es habe das Auto getroffen. Im Gegensatz dazu verweist ein Ausdruck wie ‚eine Tasche tragen' auf eine Tasche mitsamt ihren Teilen. Diese Analogie ist — mit Matilal — insofern beschränkt, als z. B. der Stein notwendig auf einem Teil des Autos aufschlagen muß, um ihn als Ganzes zu treffen. Nach dem Nyāya muß ich aber keineswegs einen Teil wahrnehmen, um eine Erkenntnis des Ganzen zu bekommen; der Sinneskontakt mit dem Teil kann als einzige Funktion die der Herstellung eines Kontaktes mit dem ihm inhärenten Ganzen haben.

Als etwas von seinen Teilen Unterschiedenes kann das Ganze unabhängig von diesen erfahren werden. So kann man ein Haus erkennen, aber wenn man dann gefragt wird, wieviele Fenster es habe, so weiß man es nicht.

Nach den buddhistischen Lehren ist das Ganze eine Vorstellung *(kalpanā)*; es existiert nicht wirklich, sondern nur als Konzept *(prajñapti-sat)*. Es ist als Vorstellung die Summe seiner Teile, d. h. seine Teile werden in einem Akt des Denkens zu einem Ganzen verknüpft. Was dabei unter einem Teil zu verstehen ist und wie diese mentale Synthese abläuft, wird von den einzelnen Richtungen etwas unterschiedlich aufgefaßt.

Nach der Schule der buddhistischen Logik sind die Teilchen die Dinge-an-sich oder Momente *(svalakṣaṇa, kṣaṇa)*. Eine Reihe ähnlicher Momente *(sajātīya-saṃtati)* führt aufbauend auf einem Sinneseindruck zur Konstruktion einer Vorstellung über einen Gegenstand.[84] Nach einer anderen buddhistischen Richtung, die möglicherweise auch nur hypothetisch ist, ist die Bedeutung eines Teils weiter gefaßt, nämlich in allgemeinerem Sinne als „die kleinste wahrnehmbare Größe". Als ein solcher Teil wird z. B. die zugewandte Seite eines Erkenntnisgegenstands angenommen. Ihr folgt die Erschließung der verborgenen Teile. Die Synthese der einzelnen Teile wird als Addition derselben aufgefaßt. Die vorrangige Quelle für diese Lehre sind ihre Kritik bei Vātsyāyana und Uddyotakara.[85] Auch Somānandas Kritik (41a-43d, 44cd, 54ab) bezieht sich auf diese Ansicht.

Ithaca, New York: Cornell.

[84]Vgl. 3.2.

[85]Mit B. K. Matilal 1986:263-4, 271-7. Vātsyāyana lebte ca. 400 u.Z., vgl. S. C. Vidyābhūṣaṇa (1920) 1971:115. Uddyotakara lebte im 7.Jh., vgl. idem, p.123.

Nach der buddhistischen Lehre ist nur die vorstellungsfreie Wahrnehmung *(nirvikalpaka pratyakṣa)* unmittelbar, die mit einer Vorstellung verbundene *(savikalpaka)* bezieht sich auf das Allgemeine Kennzeichen und ist in diesem Sinne dem Rückschluß ähnlich.[86]

4.8.2.2 Ist die Feststellung des Ganzen ein Rückschluß?

Das Problem der Natur des Ganzen und seiner Feststellbarkeit ist eines der Themen, die zwischen den Naiyāyikas und den Buddhisten vehement ausgetragen wurden. Bereits im NS wird die gegnerische Ansicht erörtert, die Sinnliche Wahrnehmung sei ein Rückschluß:[87]

> „Die Wahrnehmung ist ein Rückschluß, da die Feststellung aufgrund der Erfassung eines Teils erfolgt" (NS II.i.30).

Wie Matilal ausführt,[88] kritisiert Vātsyāyana diese Ansicht. Er fragt, was es denn sei, das aufgrund der Wahrnehmung der Vorderseite erschlossen werde. Sind es die Rückseite oder der mittlere Teil? Wie aber sollte aufgrund von diesen die Vorstellung eines Baumes entstehen, wo doch ein Baum sicher etwas anderes ist, als die nicht wahrgenommenen Teile. Sollte aber nach der Wahrnehmung der Vorderseite und dem Rückschluß auf die verborgenen Teile eine mentale Verknüpfung *(pratisandhāna)* derselben erfolgen, die die Erkenntnis des Baumes herbeiführe, so bestehe ein Fehler in der Argumentation. Die ursprüngliche These, die Erkenntnis des Ganzen erfolge durch einen Rückschluß, ginge verloren *(pratijñāhāni)*.

Uddyotakara greift das Argument Vātsyāyanas auf[89] und verweist darauf, daß wir die Teile nur dann zu einem Ganzen verknüpfen können, wenn wir bereits ein Konzept des Ganzen haben. Um von Teilen sprechen zu können, müsse man wissen, von welchem Ganzen sie Teile seien. Die Erkenntnis eines Baumes sei unmöglich allein aufgrund der Verknüpfung von Dingen, die kein Baum sind.

---

[86] Vgl. *Nyāyavārttika-tātparyaṭīkā* des Vācaspatimiśra mit Dh. N. Shastri 1964:448, appendix p.539: ‚*(...) tasmān na savikalpakaṃ pratyakṣam iti /*'.

[87] ‚*Pratyakṣam anumānam eka-deśa-grahaṇād upalabdheḥ /*' NS II.i.30. Erläuterung: „We are said to perceive a tree while we really perceive only a part of it. This knowledge of the tree, as a whole, derived from the knowledge of a part of it is, according to the objectors, a case of inference." S. C. Vidyābhūṣaṇa (1913) 1975:31.

[88] B. K. Matilal 1986:263-4, 272.

[89] Nach B. K. Matilal (1986:272-5) mit Uddyotakara, *Nyāya-Vārttika*, Ausgabe der Bibliotheca Indica, Chowkhamba, (1915, 1916?) pp.207-251.

Somānanda spricht zunächst das Problem an, daß der Kontakt des Auges nur mit dem äußeren Teil des Gegenstandes erfolgt, nicht aber mit den übrigen. Daher sei ein Wissen über den gesamten Gegenstand nicht möglich (41a-42b). Den Vorschlag, von dem einen Teil des Gegenstandes erfolge ein Rückschluß auf seine übrigen Teile (42cd), lehnt er ab (43a-d, 44cd). Er kritisiert, daß die Verbindung des einen Teils mit dem anderen nicht festgestellt wurde. Nach dem üblichen Verständnis des Rückschlusses hat der eine, wahrgenommene Teil die Funktion eines Merkmals. Im vorliegenden Fall ist das Festzustellende eigentlich der ganze Gegenstand, aber insofern die Erkenntnis desselben als eine Addition des einen Teils mit den übrigen gilt, sind das Festzustellende die übrigen Teile. Die Konkomitanz „wo immer das (Merkmal) ist, ist auch das (Festzustellende)" und die Voraussetzung, daß beide bereits zusammen wahrgenommen wurden, ist hier These nicht gegeben. Die Buddhisten erklären die Verbindung der Teilchen bekanntlich durch das „bedingte Entstehen" *(pratītya-samutpāda)*.[90]

4.8.2.3 Was bedeutet es, den Berg in seiner Gesamtheit wahrzunehmen?

Im Zuge seiner Erörterung des Subjekts *(pakṣa*, Berg), an dem das Merkmal erscheint und das Festzustellende (Feuer) zu erschließen ist, problematisiert Somānanda die Konzepte über das Ganze (53c-54d): Bezieht sich das Merkmal (Rauch) auf den ganzen Berg? Wie sollte dies möglich sein, da dieser doch nicht in seiner Gesamtheit wahrgenommen werden kann? Oder, sollte letzteres möglich sein, wieso sieht man dann nicht auch gleich das Feuer, welches ein Teil von ihm ist?

Wie bereits vorne erklärt,[91] kann man nach Ansicht des Nyāya-Vaiśeṣika ein Ganzes direkt wahrnehmen, da es jedem seiner Teile innewohnt. Dies ist möglich aufgrund einer bestimmten erkenntnistheoretischen Beziehung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, die Inhärenz *(samavāya)* genannt wird. Die Inhärenz-Beziehung besteht z. B. auch zwischen einer Substanz und ihrer Eigenschaft, etwa einer Rose und ihrer Farbe Rot. Sie unterscheidet sich von der Verbindung *(saṃyoga)*, die zwischen zwei

[90] Ausführlich bei Stcherbatsky 1930:26-27, 49-50, 126.

[91] Siehe 4.8.2.1 „Ansichten über das Ganze und seine Teile."

unabhängigen Substanzen vorkommt, z. B. einem Tisch und einer Vase.[92]

Wie steht es nun mit der Beziehung zwischen dem Berg und dem dort befindlichen Feuer? Der Berg besteht mit oder ohne Feuer als Berg, aber braucht nicht das Feuer immer eine Stelle, an der es sich befindet? Doch ist es damit schon eine Eigenschaft des Berges, entsprechend dem Rot der Rose, oder sein Teil, wie der Faden ein Teil des Tuches?

Im Unterschied zur Eisenkugel und ihrer Glut, den zwar unterscheidbaren, dennoch untrennbaren Komponenten einer glühenden Eisenkugel, bestehen der Berg und das Feuer separat. Der Berg ist nicht die materielle Ursache *(samavāyi-kāraṇa)* für das Feuer. Das Feuer erstreckt sich auch nicht über den ganzen Raum des Berges, sie sind nicht von übereinstimmender Ausbreitung. Außerdem kann das Feuer vom Berg weg an eine andere Stelle gebracht werden; so können Feuer und Berg getrennt werden. Das Feuer ist auch keine Eigenschaft des Berges. Feuer und Berg sind zweifellos zwei voneinander unabhängige Substanzen; zwischen ihnen besteht eindeutig nicht die Beziehung einer Inhärenz, sondern die einer „Verbindung" *(saṃyoga)*. Sie werden folglich nach der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika durch je einen eigenen unmittelbaren Sinneskontakt wahrgenommen.

In ŚD V.54d wird das Feuer als ein Teil *(aṅga)* des Berges bezeichnet, der bei einer Wahrnehmung des gesamten Berges gleichfalls gesehen werden müßte. Dies entspricht nicht der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika: Wenn diese Realisten behaupten, daß sie den ganzen Berg wahrnehmen können, so „wie den ganzen Krug" (54c), erachten sie es nicht für notwendig, alle Teile des Ganzen zu sehen.

Demgegenüber wird in ŚD V.54d erwartet, eine Wahrnehmung des gesamten Berges *(samastaka, sāmastya)* beinhalte eine Erfassung seiner sämtlichen Teile, also der zugewandten vorderen Seite, wie auch der verdeckten hinteren, inklusive seiner Beiordnungen, d. h. dem Feuer. Somānanda unterstellt dabei eine Vorstellung des Ganzen als Summe seiner Teile.

Nach der Lehre der buddhistischen Logiker besteht ein Wirklichkeitsteilchen *(svalakṣaṇa)* z. B. als die Qualität von Grün; die darauf aufbauende Vorstellung eines Ganzen entspricht z. B. dem Berg. Die Feststellungen von Berg und Feuer beruhen auf der Wahrnehmung unterschiedlicher

[92]Siehe 3.1, Abschnitt „Inhärenz."

Wirklichkeitsteilchen. Das, was Somānanda als „Teil“ *(aṅga)* bezeichnet, ist nach Ansicht dieser Buddhisten ohnehin bereits ein Ganzes. Könnte es sich folglich um eine andere Schule der Buddhisten handeln, etwa die, die auch die Vorderseite eines Gegenstandes wahrnehmen können und deren Ansichten bereits Vātsyāyana und Uddyotakara kritisierten (s. o.)? Doch war es schon nicht einsichtig, wie der vordere Teil und die übrigen Teile eines Ganzen zusammenhängen, so dürfte wohl niemand so dreist sein, eine kausale Verbindung zwischen der zugewandten Seite des Berges und dem verborgenen Feuer zu fordern. Der Berg kann nicht als Merkmal für das Feuer gelten.

Somānandas Kritik an der Lehre eines Ganzen als Gesamtheit richtet sich eindeutig nicht gegen die Schule des Nyāya-Vaiśeṣika, sondern allem Anschein nach gegen den Buddhismus. Denn nur die Buddhisten vertreten die Ansicht, das Ganze sei die Summe seiner Teile. Bei der Darstellung der gegnerischen Ansichten, sollten die Buddhisten damit gemeint sein, wird der kinetischen Qualität ihres Weltbildes nicht genügend Rechnung getragen; darin tritt Somānanda in den Spuren bedeutender Naiyāyikas.

4.9 Schlußwort

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die detailreiche Argumentation Somānandas allein den Zweck hat, seine Beschreibung des Śivazustandes zu festigen. Es geht Somānanda nicht um die erkenntnistheoretische Scharfsinnigkeit an sich; sie ist für ihn ein Mittel. In der Auseinandersetzung mit gegnerischen Erklärungen richtet er sich sowohl gegen die Buddhisten, als auch gegen die Naiyāyikas und andere, die Wissen als ein Akzidens betrachten und seine Erlangung durch die Erkenntnismittel lehren. Die Schwierigkeiten mit den Buddhisten entspringen den unterschiedlichen Beurteilungen des Wirklichkeitsgehalts von Vorstellungen, der Natur und Funktion des Allgemeinen Kennzeichens *(sāmānya)* und der Momenthaftigkeit. Somānanda lehnt alle Erkenntnismittel ab, weil Wissen selbsterhellend und von seinem Wesen her subjekthaft sei.

Obwohl Somānanda bemüht ist, vom Alltagsdetail ausgehend zu argumentieren, gibt es kaum eine Übereinstimmung mit der Alltagserfahrung. Somānandas Lehre entspringt einer meditativen Einsicht. Sie zeigt

die Perspektive des von seinem Erkenntnisgegenstand ungetrennten Betrachters. In der Beschreibung der Hierarchie der Seinsprinzipien *(tattva)* entspricht dieser Standpunkt der Erfahrung Sadāśivas. Hier bestehen alle Erscheinungen als Erfahrungen im Innern des Einen. Nach Somānandas Ausführungen besteht allerdings kein Zweifel daran, daß er die äußere Welt für wirklich befindet. Sie gilt als die Manifestation der Kräfte Gottes nach seinem Willen. Daher verschwindet die äußere Welt nicht angesichts der Erfahrung des ungetrennten Bewußtseins, vielmehr bietet sie fortdauernd Anreize zur Wiedererkennung des eigenen Wesens, das als eines in allem besteht und so die Gleichheit-in-der-Unterschiedenheit begründet.

Kapitel 5

Śivadṛṣṭi V

Vorbemerkungen

Erklärung für die Aufgliederung Im Originaltext der *Śivadṛṣṭi* erscheinen die Argumente in knapper Form und metrischen Bedingungen folgend aneinandergereiht. Dabei werden die unterschiedlichen Positionen nicht konsequent durch entsprechende Indiz-Worte (z. B. *naca*) gekennzeichnet oder etwa durch Nennung der Vertreter (z. B. „Yogācārin") hervorgehoben. So ist es im Einzelfall unklar, wie der Text sinngemäß zu unterteilen ist: Wo hört das eine Argument auf, wo fängt das andere an? Von welcher philosophischen Schule wird die angesprochene Ansicht vertreten?

Da eine Übersetzung das Verständnis eines Textes erleichtern soll, erschien es angebracht, die dialektische Struktur zu verdeutlichen. Aus diesem Grunde wurden die Positionen durch Absätze getrennt und z. T. mit einem Hinweis auf ihren wahrscheinlichen Vertreter eingeleitet. Diese wurden im Vergleich mit bekannten Lehrmeinungen ermittelt. Oft konnten die Argumente nicht eindeutig einer bestimmten Richtung zugeordnet werden. Grundsätzlich sollte man zwei Dinge nicht aus dem Auge verlieren: Es scheint, daß in der damaligen Zeit die Ansichten der einzelnen philosophischen Schulen nicht durchweg festgelegt waren, sondern vielmehr eine Atmosphäre lebendiger Diskussion vorherrschte. Außerdem sind natürlich alle „Positionen" in der *Śivadṛṣṭi* fiktiv: Somānanda gibt nur seine eigenen Reflexionen wieder. Dazu wählt er den dialektischen Stil, der in Indien sehr beliebt ist. Abhinavagupta nennt verborgene Erklärungen für den Dialog.[1] Diese muß man für den vorliegenden Text

[1] PTV p.22, Z. 11 ff., Übers. und Anm. Jaideva Singh 1988:63-65.

nicht bemühen. Die Assoziation mit den Dialogen Platons ist passend.

Originaltreue Bei der Übersetzung wurde der Ansatz Erich Frauwallners zum Vorbild genommen; er unterscheidet klar zwischen Übersetzung und Erläuterung. Zu den bekannten Schwierigkeiten meint er:

> „Ist das Original hart und dunkel, so darf die Übersetzung nicht Glätte und Klarheit vortäuschen.“[2]

Dies möge der Leser vor allem beim Betrachten der Verse ŚD V.24, 88, 94-95 zugute halten. Bei einer strengen Auslegung obenstehender Maxime wäre eine Übersetzung der *Śivadṛṣṭi* unmöglich, da dieser Text überwiegend undeutlich ist. Im Kompromiß zwischen Originaltreue und Verständlichkeit wurde der Nominalstil des Sanskrit im Deutschen häufig durch Verbalkonstruktionen ersetzt. Zur Vollständigkeit der Argumente und ihrer sinnfördernden Verknüpfung waren zahlreiche in den Text eingefügte Ergänzungen notwendig. Zur Überbrückung der häufig auftretenden Gedankensprünge wurden Zwischengedanken angemerkt.

Eine durchgängige Wiedergabe der einzelnen Sanskrit-*termini* mit je einer einzigen deutschen Entsprechung erschien unangebracht, da an verschiedenen Stellen oft unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund treten oder das entsprechende Wort im Zusammenhang mit den vielfältigen Lehren einem anderen Konzept entspricht, so stehen z. B. Gesamtwissen und Allwissenheit beide für *‚sarvajñatva‘*.

[2] Erich Frauwallner (1956) 1958a:4.

5.1 Die Übersetzung von Śivadṛṣṭi V

[Nun folgt die Übersetzung] des fünften Kapitels der *Śivadṛṣṭi* des Somānanda mit dem Titel:

Erweis der Gleichheit

[Einwand:] (1a-2a) Nun, wenn die Verbindung aller Erscheinungsformen *(bhāva)* nur durch (/nicht ohne) eine einzige (/einheitliche) Wirklichkeit *(tattva)* [möglich] ist, [bleibt die Frage:] wie [kann] die Einheit unterteilt [und] trotzdem immer hier (d. h. in der Erscheinungswelt) [gegenwärtig] sein?[3]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (2b-3b) Um dieses [Problem zu klären] wird [der Standpunkt] hier (d. h. in diesem Kapitel) erläutert. Höre, wie in allen Erscheinungsformen eingestaltige Gleichheit *(samatā ... ekarūpatā)*[4] besteht, niemals [aber] Getrenntheit von der Geistigkeit (/Unterschiedenheit). (3cd) In welchem Zusammenhang könnte man von einem Unterscheidungsfaktor[5] *(viśeṣa)* sprechen, wo doch Geistigkeit *(cittva)* [die immanente Realität] aller Dinge *(padârtha)* ist.[6] (4ab)

[3]Die Einheit als Verbindung aller Dinge wurde im vierten Kapitel hervorgehoben. Nun geht es um das Problem, wie die Einheit-in-der-Vielfalt erklärt werden kann. Es wird der Konflikt zwischen Einheit und Ewigkeit einerseits und Vielfalt und Begrenztheit durch Raum und Zeit andererseits aufgegriffen.

[4]Zur Grammatik: *samatā* und *ekarūpatā* sind zwei Nomina, die als Synonyme aneinandergereiht sind. Dadurch wird die Bedeutung genau bestimmt und verstärkt. Übersetzungsvariante: „... Gleichheit, d. h. Eingestaltigkeit, ..."

[5]Da die äußere Unterschiedenheit der Dinge untereinander nicht bestritten wird, geht es Somānanda um das Problem der Unterscheidung oder Getrenntheit eines Gegenstandes von der einen Wirklichkeit, die Śiva ist bzw. Geistigkeit. Das Allgemeine Kennzeichen *(sāmānya)* entspricht Śiva, das Besondere *(viśeṣa)* der Unterschiedenheit bzw. Getrenntheit *(vibheditva)*. Vgl. ŚDV zu I.25, p.20: *‚saiva cic-chaktiḥ sāmānyā'*. Und ŚD VI.122a *‚śivatve na viśeṣo 'sti'*.

[6]Übersetzungsvariante: „Da allen Dingen Geistigkeit eignet, [bleibt die Frage:] wie [sollte es zu] einem Unterschied [zwischen der Geistigkeit und den Dingen kommen]? [Dies] soll gesagt werden."

Sogar in den vereinzelten Dingen[7] [der Welt, wo sich eines vom anderen unterscheidet], besteht Einheit, denn auch diese sind von Geistigkeit *(tat)* durchdrungen.[8] (4cd) Alle [Dinge] haben Willen *(icchā)*, allesamt durchdringen sie [einander].[9] (5ab) Desgleichen sind alle immateriell *(amūrta)*, alle sind ihrem Wesen nach Wissen und Tätigkeit *(jñānakriyā)*. (5bc) Und alle sind fähig, etwas zu bewirken *(prabhu)*,[10] ohne Ausnahme [verfügen] sie über Willen *(icchā)* und Erkenntnis *(āmarśa)*.[11] (6ab) Alle bestehen ewiglich, [obwohl] sie sich selbst [von anderen] unterscheiden,[12] (6cd) alle haben sie Entfaltung *(vikāsa)*[13] und Glückseligkeit *(āhlāda)*[14] und sind mit ‚Zufriedenheit' *(nirvṛti)*[15] versehen.

[Einwand:] (7ab) [Aber] in allen [materiellen Gegenständen], wie z. B. einem Krug *(ghaṭa)*, besteht ein Mangel[16] an Wille, [Wissen und Tätigkeit].

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (7c-8a) Anderswo, im Körper z. B. einer Schlange, [besteht keinesfalls ein Mangel an Willen etc. Auch] in bezug z. B. auf ein Öllämpchen (/Licht) [kann man nicht behaupten, es habe] keine Feuerkraft *(agnitā)*, wenn es [nur] mit ganz kleiner Flamme glimmt.[17] (8b-d) Und wenn man fest *(dārḍhya)* [darüber nachdenkt, so erkennt man, daß] überall eine Identität *(tulyatā)* mit Śiva besteht, wel-

[7] Nach der Lesart ‚*bhedeṣv*'.

[8] Lehre von der Immanenz Gottes.

[9] D. h. das eine ist in jedem anderen enthalten. Dies geschieht nach der Art konzentrischer Kreise (vgl. Debabrata Sen Sharma 1967:200). Es entspricht der Ordnung der ontologischen Prinzipien *(tattva)*. Die bestätigende Wiederholung steht in ŚD V.39c-40b.

[10] D. h. sie treten als Ursache für eine bestimmte Wirkung in Erscheinung. Diese These wird in ŚD V.38cd bestätigend wiederholt.

[11] Die verschiedenen Derivate der $\sqrt{mṛś}$, wie *vi-marśa, parā-marśa, pratyava-marśa, ā-marśa*, etc., sind weitgehend synonym („broadly synonymous"), wie Alper (1987:186) für die ĪPK gezeigt hat. Übersetzungsvariante für (5d) (vgl. 39a): „sie wissen auch alle, was sie [tun] wollen."

[12] D. h. sich als Individuum bzw. getrenntes Seiendes erleben.

[13] Siehe 5.4 „Klärung zentraler Begriffe".

[14] Hier als Synonym für *ānanda* (vgl. ŚD I.3ab mit *vṛtti*, p. 6). Übersetzungsvariante: „... Glückseligkeit durch Entfaltung".

[15] Siehe 5.4 „Klärung zentraler Begriffe".

[16] Wörtl. „Kleinheit".

[17] Wörtl.: „wenn die sehr kleine Flamme geringfügig ist".

che in jedem Gegenstand *(viṣaya)* [als][18] Wille, [Wissen und Tätigkeit] hervortritt.[19]

[Einwand:] (9a) Beispielsweise durch Leid *(duḥkha)* [besteht] ein Unterscheidungsfaktor.[20]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (9b) Nein, auch dort [besteht] kein Zustand der Trennung von Śiva. (9cd) Denn selbst im Leid gibt es Entfaltung *(pravikāsa)*, wenn man dem Gegenstand, der Leiden hervorruft, mit Entschlossenheit (/Festigkeit) *(dhṛti)* begegnet. (10a-d) Wo man Bindung *(bandhana)* [an die Welt] findet, [gibt es] auch Entschlossenheit, [sogar bei niederen Tieren wie] beispielsweise bei Insekten.[21] Wo die Vereinigung *(yoga)* mit der ‚Zufriedenheit' *(nirvṛti)*[22] [erlangt] ist, da in der Tat wird die Śivanatur *(śivatā)* offenkundig *(sphuṭam)*.[23]

[Einwand:] (11a-d) In bezug auf die geistbegabten Lebewesen *(cidvant)* mag es gelegentlich angebracht sein, solches zu behaupten, aber hinsichtlich der [Elemente] Erde usw.[24] oder den materiellen *(mūrta)* [Dingen], etwa einem Krug, ist es nicht richtig.[25]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (12a-c) Nein, durchaus nicht.[26] Dem Krug ist Geistigkeit *(caitanya)* zu eigen, denn er kennt seine Auf-

[18]Übersetzungsvariante: „welche überall im Hinblick auf Wille ..."

[19]Lehre von der Immanenz Gottes.

[20]Hier wird das Problem der Theodizee angesprochen.

[21]D. h. Entschlossenheit oder Beharrlichkeit ist die Bedingung, um die leidvolle Bindung zu überwinden. Diese Tugend hat bereits ein Insekt.

[22]Siehe Abschnitt 5.4. „Klärung zentraler Begriffe".

[23]D. h. in den Fällen, wo die Konzentration auf den höchsten Geisteszustand uneingeschränkt ist, tritt die Identität der eigenen Natur mit Śiva deutlich hervor. Im Unterschied dazu bleibt sie beim Insekt latent.

[24]Die Reihe der grobstofflichen Elemente lautet: Erde, Wasser, Luft, Feuer, Äther.

[25]Nach diesem Standpunkt gibt es eine Trennung zwischen Geist und Materie. Auch die Verbundenheit bzw. Gleichheit der „geistbegabten Lebewesen" — die Gegner Somānandas meinen damit die Menschen und Tiere — mit Śiva wird nur unter Vorbehalten eingeräumt.

[26]Diese Ablehnung greift nicht die im Einwand enthaltene Verneinung auf („... ist es nicht richtig.'), sondern bezieht sich eindeutig auf die gesamte Ansicht des Gegners.

gabe (/Tätigkeit) *(svakarman)*.[27] Ohne sie zu kennen, würde er sie nicht ausführen wollen. [Weiteres Argument gegen (11a-d):] (12d) Auch deshalb [ist der Einwand falsch], weil eine Wahrnehmung [nur aufgrund von] Geistigkeit [in allem möglich ist].[28]

[Einwand:] (13a-d) Ein Mensch *(janaḥ*[29]*)* ist ein Handelnder *(kartṛ)*,[30] weil er Wissen, [das seinem Wesen nach] Licht (/Geisteslicht) *(prakāśa)* ist, hervorbringt. [Aber] wie sollte [dies] in bezug auf etwas Materielles (/Stumpfes /Unbelebtes) *(jaḍa)* [behauptet werden können]? Geistigkeit *(caitanya)*, die ihrem Wesen nach immateriell ist, wird doch nicht von etwas Materiellem zum Ausdruck gebracht!

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (14ab) Wie [kann überhaupt daran gezweifelt werden, daß] die Erscheinungswelt *(bāhya-sampatti)* nicht stumpf *(ajaḍa)* ist, [wo sie doch] aufgrund des Willens des Geistes *(cetanā)* [entstanden ist]! [31]

[An die Adresse der Grammatiker:] (14cd) Außerdem kann es eine Täterschaft *(kartṛtva)*, die in Verbalsätzen *(kriyā)* wie „er steht" [zum Ausdruck kommt], in Unbelebtem *(jaḍa)* nicht geben.[32]

[Entgegnung seitens der Position der Grammatiker:] (15a) Die Täterschaft [des Kruges in Sätzen wie „der Krug steht" besteht nur] im übertragenen *(upacāra)*, [nicht aber im eigentlichen] Sinne.

---

[27] Nämlich Wasser zu halten und nicht etwa eine Mauer zu bilden. Auch das einfache „dasein" wird bereits als Tätigkeit aufgefaßt.

[28] Zum Druckfehler bei KSTS vgl. 5.3.1 (1.2).

[29] Zwei Druckfehler stehen in der Ausgabe von R. Chaturvedi (1986:179); dort heißt es ‚... *janeḥ* ... *jaḍaḥ* ...' anstelle von ‚...*janaḥ* ... *jaḍe* ...'.

[30] Als Handelnder ist er grammatikalisch gesehen das Subjekt. Dessen Unabhängigkeit zeigt Pāṇini, *Aṣṭâdhāyī* 1.4.54, *„svatantraḥ kartā"*.

[31] Somānandas Argument bezieht sich auf die notwendige Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung. Übersetzungsvariante: „Wie [kann] die Immaterialität der äußeren Existenz [überhaupt bezweifelt werden], ...".

[32] Zu diesem Problem vgl. ĪPK II.iv.2a-d und R. Torella 1987, Anm.30. ‚Unbelebtes' kann nur insofern auch ihm Geistigkeit innewohnt als Subjekt auftreten. Sätze wie „er steht" weisen den Krug als Subjekt aus — ein weiterer Beweis für die Geistigkeit auch in der Materie.

[Erwiderung seitens śivaitischer Position:] (15b) [In diesem Falle bestünde] auch keine Wirklichkeit hinsichtlich der Tätigkeit (/des Verbes) *(kriyā)*.

[Einwand:] (15c) Die Verwendung [eines unbelebten Gegenstandes als *agens* eines Verbs erklärt sich durch den Sprachgebrauch] *(prayojyatva)*.

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (15d) Das [bereits] Existente tritt in Erscheinung.[33] (16ab) Indem er sich selbst als einen Handelnden erfährt, kann der Krug seine Tätigkeit ausüben. (16cd) Wenn [ihm] die Täterschaft seiner Natur unbekannt ist, handelt der Krug nicht (/existiert der Krug nicht).[34] (17ab) Ohne eine Aufgabe als seine eigene zu erkennen, gibt es keine Bemühung *(ceṣṭana)* [sie zu erfüllen].[35] (17cd) Ein Ufer droht zu (/möchte) fallen [bei Unterspülung; das spezifische] Verhalten einer Kuh wird bewirkt.[36]

[Herausforderung seitens śivaitischer Position an die Adresse der Gegner:] (18ab-*katham*) Wie willst Du [überhaupt] die Ungeistigkeit eines Kruges [bzw. anderer grobstofflicher Dinge] feststellen *(jñātamācaitanyam)*?[37]

---

[33] *‚Pravṛttaṃ hi pravartate‘*. Dies entspricht der Position des *ābhāsavāda* (vgl. 1.1.4). Zur Kausalitätsbeziehung vgl. 4.7.

[34] In Vers 16a-d berührt Somānanda das Thema von *artha-kriyā-kāritva*, der Befähigung des Kruges, eine Wirkung zu zeigen, d. h. eine bestimmte Tätigkeit auszuführen. Konkret führt der Krug die Tätigkeit aus, sich an einer bestimmten Stelle zu befinden oder Wasser zu halten. Grammatikalisch zeigt sich dies in der Funktion von Subjekt und Verb.

[35] Übersetzungsvariante 1: „Aufgrund des Nicht-Wissens hinsichtlich seiner Aufgabe [in Form von] ‚dies ist meine [Aufgabe]‘, ...“ Übersetzungsvariante 2: „Ohne bezüglich seiner Aufgabe zu wissen, daß es seine eigene [Aufgabe] ist, [gibt es] keine Anstrengung.“ Mit *‚ceṣṭana‘* ist der Punkt der Anspannung zwischen Wissen und Willen hin zum Tun gemeint.

[36] Diese Verhaltensweisen sind keine passiven Funktionen, sondern von den Subjekten gewußte und gewollte Tätigkeiten. Diese Beispiele werden angeführt, um die śivaitische Position zu bestätigen.

[37] Hier gibt es drei Übersetzungsvarianten, je nach Auflösung des langen *‚ā‘* zwischen *jñātam* und *caitanyam*. Die Verwendung eines isolierten ‚ā‘ ist allerdings vedisch und im klassischen Sanskrit unüblich. Von daher müßte man von einem Druckfehler ausgehen und die Lesung mit *‚jñātam acaitanyam‘* bevorzugen, deren Übersetzung wie (3) bzw. wie oben ist. Ohne die Annahme eines Druckfehlers sind folgende Varianten möglich (im Kontext allerdings nur (3) sinnvoll):

[Antwort seitens gegnerischer Position:] (*yadi*-18c) Weil er sich nicht rührt.[38]

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (18d) Was willst Du [dann] im Falle eines Ohnmächtigen sagen (/tun)! [39]

[Antwort seitens gegnerischer Position:][40] (19a) Weil er nicht atmet.[41]

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (19b) [Aber] wessen [Wirkung] ist denn diese manifeste Welt *(abhivyakta)* ! [42] (19cd) Die Lehre der Materialisten *(cārvāka)*[43] bestätigt sich hier nicht gegenüber [unserer]

---

(1) *‚ghaṭāder bhavatā jñātam ā caitanyaṃ katham'* — Die Gegner fragen den Śivaiten: „Wie wollt Ihr die Geistigkeit eines Kruges etc. feststellen?"

(2) *‚... jñātam ā (a-) caitanyaṃ ...'* — Doppelte Lesung. Daraus ergibt sich die allgemeine Frage: „Wie wollen Sie wissen, ob einem Krug etc. Geistigkeit oder Ungeistigkeit zu eigen ist?"

(3) *‚... jñātam ā acaitanyam ...'* — Die Śivaiten fordern die Gegner heraus: „Wie will der Ehrwürdige wissen, daß ein Krug etc. ohne Geistigkeit sei?"

[38]Übersetzungsvariante 1: „Wenn *(yadi)* [geantwortet wird:] Aufgrund des Nichtvorhandenseins des Auftretens usw. von Bewegung (/Anstrengung), ..." Übersetzungsvariante 2: „Weil er sich nicht rührt und nicht blinzelt."

[39]Das Problem liegt darin, ob Geistigkeit die essentielle Substanz des Menschen (oder Gegenstandes) ist oder etwa ein Zusatz, welcher zu seinem materiellen Körper ergänzend hinzukommt. Nach śivaitischer Ansicht ist Geistigkeit beim Ohnmächtigen wie im Krug in latenter Form vorhanden.

[40]Nach gewissen Lehren des Vedānta ist der Atem — d. h. die Lebensenergie — mit der Seele identisch, vgl. Bṛh.Up. III.4.1 *(... yaḥ prāṇena prāṇiti sa ta ātmā sarvântaraḥ ...)*; Bṛh.Up. III.7.16 *(yaḥ prāṇe tiṣṭhan ...eṣa ta ātmântar-yāmy amṛtaḥ)*. Vgl. PH, p.66 *(prāṇa eva ātmā - iti kecit śrutyantavidaḥ)*. Nach G. Kavirāj (1987:101-2) gibt es auch eine Gruppe von Cārvākas, die *prāṇa* für das Selbst ansehen; vgl. 3.3.

[41]Übersetzungsvariante 1: „Weil er (d. h. der Krug) ohne das Auftreten von Atem ist." Übersetzungsvariante 2: „Weil er nicht atmet und nicht blinzelt." Dieser „Atem", „Lebenshauch" bzw. „Lebenskraft" oder „Lebensenergie", wird allgemein nach fünf Arten unterschieden, nämlich *prāṇa, apāna, vyāna, udāna* und *samāna*.

[42]Vgl. dazu Ch.Up. I.11.5 *(... sarvāni ha vā imāni bhūtāni prāṇam evâbhisaṃviśanti prāṇam abhyujjihate ...)*; Ch.Up. III.15.4 *(... prāṇo vā idaṃ sarvaṃ bhūtaṃ yad idaṃ kiñca ...)*; Muṇḍ.Up. III.1.4 *(prāṇo hy eṣa yaḥ sarva-bhūtair vibhāti ...)*. Die manifeste Welt besteht aus dem (kosmischen) Atem bzw. der Lebensenergie.

[43]Hier scheint Somānanda mit dem Namen ‚Cārvāka' die Gruppe der Materialisten zu bezeichnen, die nur die vier Elemente, die sinnlich wahrnehmbar sind, anerkennen. In allgemeinerem Sinne ist das Wort ein Schimpfwort für spitzfindige Gegner. Siehe hier 3.3.

Lehre, nach der Geistigkeit in allem ist *(sarva-caitanya-vāda)*.[44]

[Einwand seitens gegnerischer Position:] (20a-c) Wäre Geistigkeit *(caitanya)* in jedem einzelnen Atom *(paramâṇu)* [vorhanden], so hätte dies zur Folge, daß die materiellen Gegenstände, wie etwa ein Krug, aus unzähligen Geist-[Einheiten] *(aneka-cetanāḥ)* bestünden.[45]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (20d) [Warum sollte man] von Atomen sprechen? Nein![46] (21ab) [Es ist doch vielmehr] das Wesen (/Sein /Prinzip) Śivas *(śiva-tattva)*, welches sich so oder anders manifestiert.[47] (21cd) Geistigkeit in unmanifestierter Form ist in jedem einzelnen [Ding enthalten].[48] (22ab) Auch deshalb enthalten sie (d. h. die materiellen Dinge[49]) Geistigkeit *(citvant)*, weil sie mit Wissen über sich selbst versehen sind *(svâtmani jñāna-yogataḥ)*.

[Einwand:] (22cd) Sie (d. h. die materiellen Dinge) besitzen nicht selbst das Wissen, [vielmehr wird das Wissen] über sie im Selbst [des erkennenden Subjektes] erzeugt. (23ab) [Denn] auf keine andere Art und Weise

---

[44]Siehe Abschnitt 1.1.4 zur Bezeichnung des Lehrgebäudes.

[45]Übersetzungsvariante: „... solche wären, deren Geist nicht einer ist". Nach G. Kaviraj (1987:328, Anm. 186) gibt es möglicherweise eine frühe Schule von Materialisten, die den einzelnen Atomen Geistigkeit zuerkannten. Diese Lehre konnte sich anscheinend nicht durchzusetzen.

[46]Übersetzungsvariante: „[Hier] ist nicht die Rede von Atomen."

[47]Übersetzungsvariante: „Aufgrund der Manifestation der Śivanatur [sind die einzelnen Dinge] so oder anders." Die Ursache der Welt sind nicht Materie *(pradhāna)* oder Atome *(paramâṇu)*, sondern Geistigkeit *(cit, caitanya)* bzw. Gott (Śiva), dessen Wesen Geistigkeit ist. Er emaniert die Vielfalt aus seinem Wesen nach seinem freien Willen. Vgl. die Kosmologie des Systems (z. B. in ŚD I) und den *svātantryavāda*, hier unter 1.1.4 „Bezeichnung des Lehrgebäudes". Eine Ergänzung zu diesem Thema ist die Diskussion um die Vereinbarung der einen einzigen Kraft Śivas mit ihrer Immanenz in den vielfältigen Dingen (ŚD IV.2a-4d); vgl. dazu ŚD IV.5a-d, das mit der Antwort hier übereinstimmt:
‚tasmād aneka-bhāvābhiḥ śaktibhis tad-abhedataḥ /
eka eva sthitaḥ śaktaḥ śiva eva tathā tathā //.

[48]Lehre von der Immanenz Gottes.

[49]Vgl. *ghaṭâdayaḥ*, Vers 20c.

kann Devadatta[50] sie wahrnehmen *(grahaṇa)*.[51]

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (23c) Was kann Devadatta hier (d. h. beim Erkennen) [schon] bewirken?

[Erklärung seitens gegnerischer Position:][52] (23d) Er richtet sein Auge *(cakṣus)* auf den Krug.

[Entgegnung:][53] (24a) Der Augapfel *(golaka)* begibt sich [doch] nicht hierher (d. h. zu dem Objekt).

[Erklärung seitens gegnerischer Position:] (24b-d) Weil kein Gegensatz zwischen dem Wissen *(śakti)* [und dem Subjekt *(śaktimant)* besteht, findet] die Wahrnehmung *(vedana)* dort, d. h. im Erleben *(bhogatā)* des Subjektes [statt].[54]

[50] Devadatta ist der Stellvertreter für eine beliebige Person.

[51] Übersetzungsvariante 1: „[Fortsetzung der Erklärung seitens śivaitischer Position:] (22c-23b) Wenn nicht eigenes Wissen im Wesen der [Dinge] hervorgebracht wird, gibt es keine andere Weise, wie Devadatta Wissen über sie erlangen könnte.“ Übersetzungsvariante 2, mit der Lesart *bhavet* für *na cej* nach Manuskript (5) aus Trivandrum (vgl. 5.3.3): „[Fortsetzung der Erklärung seitens śivaitischer Position:] (22c-23b) Selbst besteht das Wissen [und] im Wesen der [Dinge] wird es erzeugt (/[und] Wissen über die [Dinge] wird im Selbst [des erkennenden Subjektes] erzeugt); auf keine andere Weise könnte Devadatta sie wahrnehmen.“ Übersetzungsvariante 3: „[Einwand:] (22c) Das Wissen besteht nicht selbst. [Weiterer Einwand:] (22d-23b) Das Wissen über die [Dinge] wird im Selbst erzeugt. Auf keine andere Weise könnte Devadatta sie wahrnehmen.“ Variante 3 wird dem doppelten *cet* gerecht. Variante 1 zeigt die śivaitische Lehre. Obwohl die Übersetzung dieser Stelle Schwierigkeiten bereitet, ist das umstrittene Thema klar: einerseits gibt es den śivaitischen Standpunkt, daß Wissen im Gegenstand immanent ist und als Verbindung der Glieder im Erkenntnisprozess ausschlaggebend ist, andererseits die Problematik der Rolle des Erkenntnissubjekts.

[52] Die Ansicht, das Sehorgan träte in direkten Kontakt mit dem Erkenntnisgegenstand *(prāpya-kārin)*, wird von den Schulen des Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Sāṃkhya und Vedānta vertreten. Dieser Kontakt zwischen Sinnesorgan und Gegenstand *(indriyârtha-sannikarṣa)* ist für die Unmittelbare Wahrnehmung von zentraler Bedeutung.

[53] Nach Ansicht der Buddhisten und Jainas kommt das Auge bzw. Sehorgan, nicht in direkten Kontakt mit dem Gegenstand *(a-prāpya-kārin)*. Vgl. B. N. Singh 1988a:87; P. Bothra 1976:58.

[54] Übersetzungsvariante: „Weil keine Trennung zwischen dem Sinnesorgan [und dem Subjekt ...] ...“ In der Variante wird die Ungetrenntheit zwischen dem hinaustretenden

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (25ab) [Dann] wäre der Körper *(śarīra)* überflüssig, weil das Selbst *(ātman)* alles durchdringt (/in allem enthalten ist).[55]

[Andere Ansicht:] (25cd) Oder [das Selbst bzw. Devadatta] ist aufgrund der Grobstofflichkeit *(jaḍatva)* [zur Wahrnehmung] befähigt *(śakta)*, [wenn nämlich] sein Krug mittels seiner Kraft *(śakti)* entsteht.[56]

[Herausforderung seitens śivaitischer Position:] (26ab) Ist Eurer Ansicht nach *(iti)* das Sehorgan *(cakṣus)* [zur Wahrnehmung] befähigt *(śākta)*, bevor es das Wissen *(śakti)* herbeischafft oder nicht? (26cd) Falls [letzteres, d. h. falls] auch [ihm] seine Kraft [erst von einem Spender] verliehen werden müßte, läge ein *regressus ad infinitum* vor.[57] (27ab) [Andererseits, d. h. falls ersteres zuträfe, d. h.] falls nun das Sehorgan [zur Wahrnehmung] befähigt wäre *(sāmarthya)*, bevor [es das Wissen bringt], dann käme es zu dem Fehler einer Befähigung der Fähigkeit *(śakteḥ śaktatvam)*.[58]

Sinnesorgan und dem Selbst betont, eine These, die die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung sichern soll. Für die Bedeutung von ‚*śakti*‘ als ‚Sinnesorgan‘ — d. h. die Kraft des Denkorgans — vgl. Conze 1988:83. In der bevorzugten Übersetzung kommt die Meinung zum Ausdruck, die Wahrnehmung wäre rein subjektiv.

[55] Auch nach Ansicht des Nyāya-Vaiśeṣika ist der *ātman* alles-durchdringend *(vibhu)*.

[56] ‚Sein‘ bzw. ‚seine‘ *(tat)* bezieht sich hier als Vorderglied des Tatpuruṣa-Kompositums auf ‚*ātman*‘, also ‚der Krug des Selbst‘, ‚die Kraft des Selbst‘. Übersetzungsvariante 1: „Oder sein Krug ist durch seine Kraft aufgrund der Grobstofflichkeit [zur Wahrnehmung] befähigt.“ Übersetzungsvariante 2: „Oder sein Krug, der durch seine Kraft besteht, ist aufgrund der Grobstofflichkeit [zur Wahrnehmung] befähigt.“ Beide Varianten zeigen eine sehr ungewöhnliche Ansicht. Übersetzungsvariante 3: „Oder [das Selbst / Devadatta ist erst] aufgrund der Materialität [zur Wahrnehmung] befähigt, [denn] mittels deren Kraft entsteht ihr Krug (/der Krug, welcher von ihm [wahrgenommen wird]).“ In dieser Variante wurde das ‚*tat*‘ der Komposita auf ‚*jaḍatva*‘ bezogen, also ‚die Kraft der Materialität‘, ‚der Krug der M.‘ Sämtliche Wiedergaben bleiben fragwürdig; vielleicht sollen sie einen extremen Standpunkt gegenüber dem Subjektivismus von 24b-d anzeigen.

[57] D. h. ein logischer Fehler in der Argumentation. Zu dieser Diskussion vgl. ŚD III.4cd.

[58] Übersetzungsvariante: „(26ab) Zuerst [fragen wir:] Ist das Auge befähigt, Wissen herbeizuschaffen, oder nicht? (26cd) Wenn auch seine Kraft (/sein Wissen) [nur] vorstellungshaft ist, kommt [es zum Fehler des] *regressus ad infinitum*. (27ab) Wenn [das Auge] aber vorher schon die Befähigung zum Wissen [besitzt], so geschieht [der Fehler der] Befähigung der Kraft.“ Auf Sanskrit gibt es einen rhetorischen Trick durch die mehrfache Verwendung von ‚*śakti*‘ (Kraft, Sinnesorgan, Wissen, Fähigkeit) und ‚*śakta(tva)*,

[Zwischenüberlegung:[59]]

[Ansicht:][60] (27cd) Das Denkorgan *(manas)* hat keinerlei Außenbewegung.

[Herausforderung:] [Dennoch, gesetzt den Fall, das Denkorgan hätte eine Außenbewegung — wie es z. B. seitens des Vedānta angenommen wird — so bliebe die Frage:] (28a) Was kann die Kraft (/das Sinnesorgan) *(śakti)*[61] bezüglich des Kruges ausrichten?

[Antwort seitens der Position z. B. des Vedānta:][62] (28b) Sie nimmt [die Gestalt des Erkenntnisobjektes] an und begibt sich darauf nach innen [zurück].

[Ablehnung z. B. durch die Position der Buddhisten:] (28cd) Aber es ist doch unsinnig [zu meinen, daß die Kraft, d. h. das Sinnesorgan, die Gestalt] des bauchigen [Kruges oder anderer Objekte] annähme!

[Verteidigung der Position des Vedānta und Sāṃkhya:] (29a) [Unsere Ansicht (28b) ist schlüssig, weil die Kraft, d. h. das Sehorgan, nämlich nicht den physischen Körper des Objektes ergreift und zurückbringt, sondern], weil sie die Beschaffenheit *(guṇatva)* der Gestalt *(ākāra)* [annimmt]. (29b) Dabei [ist sie während des gesamten Vorgangs der Außen-] Bewegung nicht von ihrer Substanz *(dravya)* (d. h. dem Denkorgan) abgeschnitten (/getrennt).[63]

---

sāmarthya‘ (befähigt, Befähigung).

[59]Bei den Naiyāyikas treten das Selbst, das Denkorgan und die Sinnesorgane als Glieder in der Wahrnehmung des Objekts auf. Nachdem bereits die Rolle des Selbsts und die des Sinnesorgans erörtert wurde, wird nun die des Denkorgans besprochen.

[60]Ansicht der Naiyāyikas.

[61]Zur Bedeutung von ‚*śakti*‘ als ‚Sinnesorgan‘ vgl. Anm. zu 24b-d.

[62]Vgl. Anm. zu 23d.

[63]Nach dem Sāṃkhya erfaßt ein Sinnesorgan sein Objekt durch seine Modifikation *(vṛtti)*. Diese tritt aus dem Sinnesorgan heraus — ohne sich von ihm zu trennen — hin zu dem äußeren Gegenstand, nimmt dessen Gestalt an und kehrt nach innen zurück. Ähnlich ist es nach dem Vedānta, s. ausführlich bei Datta (1932) 1972:61 ff. Die Ungetrenntheit ist wichtig hinsichtlich der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung.

[Einwand seitens śivaitischer Position:] (29cd) Auch die Kraft (s.o.) hat nicht das Wissen über ihn (d. h. den Krug), welches sie ihm (d. h. dem Denkorgan bzw. dem Subjekt) mitteilen könnte.[64]

[Erklärung seitens der Position u. a. des Vedānta:] (30ab) Die Kraft begibt sich nach innen und [dort] innen [findet dann] die verstandesmäßige Erfassung *(upalambhana)* [statt].[65]

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (30cd) Weil [der Krug[66]] sich nicht nach innen begibt, kommt [aber] keine Verbindung *(sambandha)* [zwischen] Denkorgan *(manas)* [und Objekt] zustande.[67] (31ab) [Meinen] die [Gegner denn], die Körperlichkeit *(śarīratā)* [sei] überflüssig, da die Sinnesorgane *(indriya)* [alles[68]] durchdringen *(vibhutva)*?[69] (31c-32b) Wenn [die Information] durch das Auge *(cakṣus)* meinem [Denkorgan] übermittelt wird, daraufhin durch das Denkorgan *(manas)* auf das Selbst *(ātman)* übertragen wird und [sodann] im Selbst die unmittelbare Wahrnehmung *(aparokṣa-tva)* [stattfindet, dann] erweist sich [dieser Vorgang als] die Unterweisung einer vertrauenswürdigen Person *(āptavacas)*.[70]

---

[64]Problem der Lokalisierung des Wissens.

[65]Vgl. ‚*manaḥ saṃkalpakam*‘ SK 27 — das Denkorgan unterscheidet bzw. bestimmt den ununterschiedenen Sinneseindruck, den ein Sinnesorgan liefert.

[66]Hier ist eine Wiedergabe ohne einschneidende Interpretation ausgeschlossen; aufgrund des Nominalstils ist ein Bezug zu der Kraft *(śakti)* (30a) oder dem Denkorgan (30c) ebenso möglich.

[67]Gemeint ist eine unmittelbare Verbindung, ohne das Zwischenglied Sinnesorgan. Eine solche „unmittelbare Verbindung“ ist die Voraussetzung für die „Unmittelbare Wahrnehmnung“ *(pratyakṣa)*.

[68]D. h. Denkorgan *(manas)* wie auch Krug *(ghaṭa)*.

[69]Vgl. Vers 25ab. Übersetzungsvariante: „Ist denn [nach] Deiner [Ansicht] die Körperlichkeit tatsächlich umsonst, da ...“ In wieweit die Sinnesorgane ‚alles-durchdringend‘ sind, ist umstritten. Im Nyāya-Vaiśeṣika gelten die Sinnesorgane als Wirkungssubstanzen der vier atomaren Substanzen; das Hörorgan besteht aus dem Äther, der alles durchdringt. Die Atome sind nicht alles-durchdringend. Das Sehorgan begegnet seinem Erkenntnisgegenstand in Form eines Lichtstrahls (vgl. NS III.ii.32). Zum Problem, ob das Sehorgan nun räumlich begrenzt oder alles-durchdringend ist vgl. NS III.i.30 mit S. C. Vidyābhūṣaṇa ((1913) 1975:70): „It is doubtful as to whether a sense is material or all-pervading because there is perception when there is (contact with) the eye-ball and there is perception even when the eye-ball is far off.“

[Erklärung seitens gegnerischer Position:] (32cd) Die (/nur die) Vorstellungen *(vikalpa)*, die von dem Sinnesorgan *(śakti)* hervorgerufen sind, erreichen das (/kommen zum) Denkorgan *(manas)*. (33ab) Das Auge bewegt sich [wie] ein Sonnenstrahl.[71] [Dabei ist die Verbindung *(sambandha)* zwischen Sinnesorgan und Denkorgan] unmittelbar *(pratyakṣa)* wie zwischen Sonnenstrahl und Sonne *(arka-raśmi-vat)*.

[Kritik seitens śivaitischer Position:] (33c-34b) Das Selbst *(ātman)* ist doch nicht geeignet zur Spiegelung von Dingen *(bhāva)*, weil Spiegelbilder unwirklich sind und nicht auf diesen immateriellen [Grundlagen] *(amūrta)* vorkommen (/wahrnehmbar sind) *(agocara)*.[72]

[Śivaitische Lehrmeinung:] (34cd) Deshalb besteht der Krug sich selbst kennend.[73]

[Vier Einwände seitens gegnerischer Position:] (35a-36b) Aufgrund der [von śivaitischer Seite postulierten] Einheit *(aikya)* des [Gegenstandes mit dem erkennenden Subjekt durch die Geistigkeit (vgl. 21cd) erheben wir folgende Zweifel:] [1.] [Gibt es überhaupt] einen Vorgang *(prakriyā)* [der Wahrnehmung] mittels seines (d. h. des *ātman*) Auges (/Sinnesorgans) *(cakṣus)*? [Oder ist er überflüssig?][74] [2.] Und [welchen Grund sollte dann] die Emanation *(sarga)* Śivas (d. h. die empirische Welt) [haben]? [75] [3.] Und [welchen Grund der Wahrnehmungs-] Vorgang *(prakriyā)* des

[70]Die Kritik hebt hervor, daß damit die Erlangung der Erkenntnis nicht mehr unmittelbar ist. Die Interpretation von ‚*āptavacas*' als „dies ist übereinstimmend mit dem von uns Gesagten" (vgl. R. Chaturvedi 1986:186) wird auf dem Hintergrund der erkenntnistheoretischen Thesen Somānandas nicht bestätigt.

[71]Hier wird ‚*raśmi-gamatvaṃ*' als ein Bahuvrīhi-Kompositum aufgefaßt, das ‚*cakṣus*' zugeordnet ist.

[72]Hier werden zwei Gesichtspunkte verglichen:
(1) Spiegelbilder sind unwirklich, illusionär, sie täuschen die Wirklichkeit nur vor, während Wissen, das im Selbst hervorgebracht wird, wirklich ist, mit der Erscheinung des Objektes übereinstimmt und eine tatsächliche Wirkung *(arthakrīyā)* hat.
(2) Spiegelbilder erscheinen nur auf materiellen Oberflächen, etwa einem Spiegelglas oder Wasser. Demgegenüber ist das Selbst immateriell und somit als Grundlage ungeeignet.

[73]Eine Übersetzungsvariante bietet sich, wenn man 34cd zusammen mit 35a liest: „(...) aufgrund der Einheit des [Gegenstandes mit allem nach seinem Wesen]."

[74]Für die Antwort vgl. ŚD V.78cd.

[75]D. h. welchen Zweck hat die Vielfalt der Welt.

Selbstes *(ātman)*? [76] [4.] [Und] warum wird der Krug hier (d. h. in der empirischen Welt) nicht [in gleicher Weise durch den Blick] eines Blinden usw. erkannt [wie] durch den Blick eines anderen (d. h. Sehenden)? [77]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (36cd) Da die manifeste Welt *(vyakti)* gemäß [dem Willen] Śivas ist, ist der Wille des Kruges ebenso [nach dem Willen Śivas].[78] (37a) Nach dieser Lehre *(nyāya)* [gilt, daß] der [Krug] mit Willen *(icchā)* versehen ist.[79] (37bc) Keiner macht nämlich seine Arbeit *(kriyā)*, wenn er nicht will. (37d) Daher gibt es ja die ‚Hinwendung' *(nirvṛti)*.[80] (38ab) Ohne die ‚Hinwendung' *(nirvṛti)* werden Wissen und Tätigkeit *(jñāna-kriyā)* nicht offenbar *(sphuṭa)*.[81] (38cd) Es wird der Standpunkt vertreten, daß er (d. h. der Krug) befähigt ist, eine Wirkung hervorzurufen *(prabhutva)*, weil [er] eine Wirkung erzeugt *(karma-prabhavaṇatva)*.[82] (39ab) Durch Überlegen *(vimarśa)*, ob

[76] Kritik an der Selbst(er-)kenntnis aller Erscheinungsformen.

[77] Übersetzungsvariante: „[Und] warum zeigt sich hier der Krug nicht [auch] [dem Geist] des Blinden, wenn ein anderer ihn sieht?" Dieser Einwand bezieht sich auf einen Unterschied im Informationszufluß, der durch die Ausprägung der einzelnen Sinnesorgane bedingt ist. Die bevorzugte Übersetzung gibt die Haltung wieder, daß die Wahrnehmung eines Gegenstandes allen Personen möglich sein müßte, den Sehenden wie den Blinden, wenn das Sinnesorgan keine Rolle im Erkenntnisprozeß spielt. Die Variante geht davon aus, daß das, was einer weiß, allen bekannt sein sollte.

[78] Mit anderen Worten: Manchmal will der Krug, daß man ihn sieht, ein andermal will er es nicht. Dabei besteht der Wille des Kruges in Harmonie mit dem Willen Gottes. Vgl. Immanenz-Lehre (4.5) und *svātantrya-vāda* (1.1.4).
Zum Übersetzungsproblem: Die obenstehende Widergabe berücksichtigt, daß nur ein einziger Ablativ zur Verfügung steht. Auf ihn ist die Begründung grammatikalisch und inhaltlich aufgebaut. Die Silbe *‚vā'* wurde als Betonung des vorausgehenden *‚tathâsti'* behandelt. Möglicherweise soll *‚vā'* auch darauf hinweisen, daß nun gegenüber dem vorausgehenden Textabschnitt ein neuwertiges Argument folgt, das einer anderen Fraktion zugerechnet werden kann, vgl. V.49a. Eine Übersetzungsvariante, die der üblichen disjunktiven Bedeutung dieser Konjunktion Rechnung trägt, lautet: „[Für manche ist der Krug sichtbar, für andere nicht], weil die Manifestation der Śivanatur derartig ist oder [weil gilt:] der Wille des Kruges ist (auch) so."

[79] Immanenz der Willenskraft. Vgl. Anm. zu ŚD V.36cd.

[80] Siehe 5.4 „Klärung zentraler Begriffe".

[81] Vgl. ŚD I.24-25 und PTV Skt. p.62/Engl. p.169. Übersetzungsvariante: „Nur [wenn der Krug] auf die ‚Hinwendung' gerichtet ist, sind (/bestehen) Wissen und Tätigkeit deutlich."

[82] Vgl. die These in ŚD V.5c.

eine [bestimmte] Wirkung (/Tätigkeit) *(karma)* dem eigenen Wunsch *(svecchā)* [entspricht], wird die Wirkung (/Tätigkeit), die dem eigenen Wunsch [entspricht], bevorzugt.[83] (39c-40b) Die mit einem Zweck versehene [Form eines Gegenstandes] *(arthavattā)* ist von der allgemeinen Form des Gegenstandes *(padârtha)* [durchdrungen]; deshalb werden alle [Gegenstände] als „Durchdringer" *(vyāpaka)* bezeichnet, insofern (/weil) sie ihre Wirkung *(svakārya)* durchdringen.[84] (40cd) Wenn sie (d. h. die Dinge) sich nicht selbst erfahren (/wahrnehmen) können *(svayaṃ-grāhya)*,[85] dann werden sie auch nicht durch das Auge wahrgenommen *(gṛhyante)*.[86]

[Herausforderung an die Adresse der Gegner:][87] (41a-d) Weil es (das Auge) [nur] Kontakt *(yoga)* mit dem äußeren Teil [des Gegenstandes] hat, nicht [aber] *(viyoga)* mit dessen inneren, [ist eine solche Behauptung wie] „das Tuch ist vollständig (/in seiner Gesamtheit) wahrgenommen" keinesfalls eine gültige Aussage *(pramā)*.[88] (42ab) Gesamtwissen *(sarvajñatva)* [ist nicht möglich], weil [das Auge das Tuch in seiner Gesamtheit] nicht erreicht (/durchdringt) [und ihm] daher [Teile, z. B. die Unterseite] verborgen bleiben.[89]

---

[83]Die Reihenfolge lautet *icchā - jñāna - kriyā*.

[84]Z. B. Gold ist die allgemeine Form verschiedener Schmuckstücke, die besondere Zwecke haben, etwa eines Rings oder einer Kette. Als Ursache ist sie in ihren Wirkungen enthalten, d. h. durchdringt sie. Zu *‚vāpaka'* vgl. auch *‚prabhu'* (V.5c, V.38d, VI.99cd).

[85]Wörtl.: „selbstwahrnehmbar sind", d. h. sie können sich selbst — ohne einen zweiten bzw. ein Mittel — wahrnehmen. Hinsichtlich der semantischen Auflösung von *‚svayaṃ-grāhya'* besteht eine Ähnlichkeit mit dem Karmadhāraya-Kompositum *‚svayaṃ-prakāśa'*– ‚selbst-erhellend'.

[86]Vgl. ŚD V.88a-d.

[87]Die folgende Kritik kann, aber muß nicht unbedingt seitens śivaitischer Position geäußert werden.

[88]Hier wird das Problem angesprochen, was unter einem „Ganzen" zu verstehen sei bzw. unter dem Wissen über etwas „Ganzes". Vgl. hier unter 4.8.2 „Das Problem, ein Ganzes zu erkennen".

[89]Übersetzungsvariante für (42ab): „[Einwand seitens gegnerischer Position:] Weil [das Auge (/die Geistigkeit)] nicht [alles] durchdringt [entsteht] das Gesamtwissen aufgrund der Verbindung mit [Gliedern, die] dazwischenliegen."

[Erwiderung seitens gegnerischer Position:] (42cd) Nein, denn [es erfolgt] ein Rückschluß *(anumānatā)* von einem Teil [des Tuches] auf seine übrigen [Teile].[90]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (43ab) Nein, vorher [müßte] die Wahrnehmung *(grahaṇa)* der Verbindung *(sambandha)* [des einen Teils] mit den anderen Teilen [erfolgt sein].[91] (43cd) Deshalb werden sie (d. h. die übrigen Teile des Tuches) niemals durch die Unmittelbare Wahrnehmung *(pratyakṣa)* eines anderen [Teils][92] wahrgenommen. (44ab) Da es sich so verhält (/unter diesen Umständen) muß man einsehen, daß es die Geistigkeit *(saṃvit)* ist, die [sich als] sein[93] Wissen *(jñāna)* [zeigt].

(44cd) Außerdem werden [auch] mittels des Logischen Rückschlusses niemals die anderen [Dinge, d. h. solche, die nicht sinnlich wahrgenommen werden] festgestellt.[94]

---

[90]Vgl. dazu die buddhistische Beurteilung von vorstellungshafter Wahrnehmung *(savikalpaka pratyakṣa)* (3.2) und ŚD V.70cd mit Anm. Hinsichtlich des frühen Vorkommens der vorgetragenen Ansicht vgl. NS II.i.30.

[91]Vermißt wird eine klare Beziehung zwischen *probans* (der eine Teil) und *probandum* (die anderen Teile, das Ganze) entsprechend der Konkomitanz *(vyāpti)* zwischen Rauch und Feuer. Im vorliegenden Zusammenhang hat die Konkomitanz aber überhaupt keine Funktion. Insofern jedes Teil getrennt verstanden wird, ist es in sich bereits ein „Ganzes“ und steht mit den anderen Teilen nach Ansicht des Nyāya-Vaiśeṣika durch die Verbindung *(saṃyoga)* in Beziehung (z. B. ein Ast mit einem anderen Ast); nur insofern als das Ganze eine Wirkungssubstanz seiner Teile ist (z. B. der Baum und seine Äste), ist es diesen inhärent *(samavāya)*, es wird durch den Sinneskontakt *„saṃyukta-samavāya“* unmittelbar erfaßt. Nach Ansicht der Buddhisten kann es eine Verbindung zwischen den Teilen, wie Somānanda sie fordert, aus zwei Gründen nicht geben: zum einen ist — gleich dem Nyāya-Vaiśeṣika — jedes solche Teil bereits in sich ein „Ganzes“ (und damit — ungleich dem Nyāya-Vaiśeṣika — nur eine Vorstellung), zum anderen ist die einzige Beziehung, die sie befürworten, die von Ursache und Wirkung, aber ein Teil ist nicht die Ursache des Restes. Als Variante zu obenstehender Übersetzung und Interpretation könnte mit ‚Verbindung‘ auch die zwischen Auge und Teilen des Tuches gemeint sein, was die bereits diskutierten Schwierigkeiten wieder berühren würde.

[92]Wörtl.: „durch eine andere Unmittelbare Wahrnehmung.“

[93]D. h. des Tuches bzw. des erkennenden Subjektes oder auch das Wissen über das Tuch. Wörtl. für *‚taj-jñānā‘*: „[die Geistigkeit], deren Wissen dies ist.“

[94]Übersetzungsvariante 1: „Und keinesfalls gibt es eine Wahrnehmung [des Ganzen] durch den Rückschluß der anderen (/übrigen) [Teile].“ Übersetzungsvariante 2: „Keinesfalls werden die übrigen [Teile] durch einen Rückschluß erfaßt.“ Die beiden Varianten richten sich abschließend gegen die gegnerische Position (vgl. ŚD V.42cd); die bevorzugte Interpretation leitet die nachstehende Erörterung von *anumāna* ein.

(45a) Was wird dort[95] festgestellt aufgrund des Rauches? (45b) Das Allgemeine *(sāmānya)* wird jedenfalls nicht festgestellt. (45cd) Da dieses (d. h. das Allgemeine) nicht erkannt werden kann, [liegt es in umso weiterer] Ferne, daß sie (d. h. die Gegner) bezüglich des Besonderen *(viśeṣa)* [eine Aussage treffen können].[96] (46a-d) Auch die Stelle *(deśa)*, [wo das Feuer brennt] kann nicht ermittelt werden, da anhand der Rauchsäule dort (d. h. am Berg) nicht einmal entschieden werden kann, ob [sie] tief [liegt] oder klein [ist]. (47a-d) Zu behaupten, [die Stelle] sei hier irgendwo, ist eine Vorstellung, nichts als eine Vorstellung *(kalpanā kalpanaiva hi)*, weil [die Konkomitanz] „wo immer es Rauch gibt, da ist ein Feuer" ungeklärt ist.[97] (48a-d) Dort am Himmel gibt es Rauch, [aber] keinen Funken Feuer. [Doch] müßte [entsprechend der Konkomitanz *(vyāpti)*] der Raum *(deśa)*, der vom Rauch erfüllt ist *(vyāpita)*, ganz in Flammen stehen *(agnimaya)*.[98]

[Einwand seitens gegnerischer Position:] (49a) [Das Feuer (/die Stelle) ist nicht mit der gesamten Ausdehnung des Rauches], sondern [nur] mit den Teilen [des Rauches], die am Boden des [Berges (/der Stelle) sind, verbunden].[99]

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (49b-d, bis *kadācic*) Auch diese steigen sofort nach oben. Der Boden ist niemals mit diesen [Rauchpartikeln] verbunden.

[Einwand seitens gegnerischer Position:] (*cakṣuṣo*-50a) Aber es besteht doch eine Verbindung des Auges [mit den Rauchpartikeln] zur Zeit der Wahrnehmung.

---

[95] ‚*Tatra*' bedeutet im Subjekt bzw. *locus, pakṣa*; d. h. ‚auf dem Berg'.

[96] D. h. bezüglich des speziellen Feuers.

[97] Mit ‚Konkomitanz' wird der Sanskrit-Begriff ‚*vyāpti*' wiedergegeben. Gemeint ist die Bedingungsrelation, die z. B. besagt, Rauch komme immer zusammen mit Feuer vor.

[98] Indem Somānanda annimmt, *probans* und *probandum* hätten die gleiche Ausbreitung (wären „koextensiv"), führt er die Bedingungsrelation ad absurdum.

[99] Übersetzungsvariante (‚*budhnya*' für ‚*budhna*' mit MW, p. 735): „... mit den unteren Teilen des [Rauches verbunden]."

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (50b) Nein, [und wenn, dann] bestünde [eine solche Verbindung höchstens] mit den oberen Partikeln.[100] (50cd) Da sich das Feuer weiter [davon] (/sehr weit) entfernt befindet, sind die mit dem Feuer verbundenen [Rauchpartikel] nicht wahrnehmbar.

(51ab) Außerdem ist Feuer nicht [einmal] die Ursache *(janaka)* [von Rauch], weil man [Rauch] nur bei [feuchten] Holzscheiten beobachtet *(darśana)*.[101] (51cd) Folglich [gilt:] dort, wo ein Feuer hell *(bhāsvant)* [brennt], gibt es gewiß keinen Rauch.[102]

[Entgegnung seitens gegnerischer Position:] (52a) Dann [beschreiben wir den Zusammenhang zwischen Feuer und Rauch eben folgendermaßen: Rauch gibt es] aufgrund der Anwesenheit (/Nähe) *(sannidhāna)* von Feuer.

[Erwiderung seitens śivaitischer Position:] (52b) [Gibt es denn] nicht [ebenso] die Anwesenheit *(sannidhi)* z. B. des Herdes (/Feuerplatzes)?! [103]

[Entgegnung seitens gegnerischer Position:] (52cd) Durch Rauch wird das Wissen erzeugt, daß es dort Feuer gibt.[104]

---

[100]Übersetzungsvariante 1: „[Fortsetzung seitens śivaitischer Position:] (*cakṣuṣo*-50ab, bis *avayavair*) Und nicht einmal zur Zeit der Wahrnehmung wäre [ohne die Einheit] eine Verbindung des Auges mit den oberen Partikeln möglich." Übersetzungsvariante 2: „[Einwand seitens gegnerischer Position:] (*cakṣuṣo*-50ab, bis *avayavair*) Nein, das Auge ist doch zur Zeit der Wahrnehmung mit den oberen (/aufgestiegenen) Partikeln *(avayava)* verbunden."

[101]Problem der zusätzlichen Bedingung *(upādhi)*. Die Konkomitanz muß nach dem Nyāya ohne zusätzliche Bedingungen sein *(an-aupādhika)*. So darf der Rauch beim Feuer nicht von feuchten Holzscheiten abhängen; ihre Beziehung soll bedingungslos bestehen.

[102]Umkehrung bzw. Negation der bekannten Konkomitanz als Versuch, sie zu widerlegen. Für ‚*dhūmitā*' ist besser ‚*dhūmatā*' zu lesen.

[103]Die Anwesenheit allein reicht nicht für eine Bedingungsrelation, denn nicht „immer wo Rauch ist, gibt es einen Herd."

[104]Dies ist keine Konkomitanz mehr, sondern nur noch eine Aussage. Übersetzungsvariante (als Äußerung seitens śivaitischer Position): „Falls Deine [Ansicht lautet:] (/Wenn sie [behaupten:]) ‚Durch Rauch wird das Wissen erzeugt „hier ist Feuer"' [dann entgegnen wir: (53a-)]." Um bei der vorliegenden Übersetzung einen durchgängigen Stil zu bewahren, wurde der Text oben sinngemäß an die Dialogform angepaßt.

[Erwiderung seitens śivaitischer Position:] (53ab) [Bei dieser Behauptung bleibt ungeklärt], wo[105] das Feuer aufgrund der Wahrnehmung des [Merkmals] (d. h. des Rauchs) festgestellt wird, weil Du anderswo (d. h. in der Küche) [Rauch in Verbindung mit Feuer] beobachtet [hast].[106] (53cd) Was [ist es, das durch das Merkmal (Rauch)] gekennzeichnet [und mit dem Wort] „dort“ *(atra)* [beschrieben wird, bezieht es sich etwa] auf den ganzen Berg? (54ab) Da dieser [Berg] nicht in seiner Gesamtheit wahrgenommen werden kann *(agrahaṇa)*,[107] [bleibt ungelöst], aufgrund welcher [Gegebenheit dann das Merkmal (Rauch) auch den Teil], der nicht gesehen wird, kennzeichnet.

[Erwiderung seitens gegnerischer Position:] (54c) [Wir können den ganzen Berg] sehen, wie [wir auch] den ganzen Krug [sehen können].[108]

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (54d) [Wenn dem so wäre, dann könntet Ihr auch] das Feuer sehen, welches ein Teil des [Berges] ist.[109] (55a-d) Es gibt [außerdem] keinen Rückschluß-für-einen-selbst *(svârthânumāna)* ohne Worte im Innern [des erkennenden Subjekts]. Man kann [aber den Rückschluß] „dies ist Rauch [und deshalb] ist dort Feuer“ [nur dann einem anderen] mitteilen, wenn man ihn [selbst] festgestellt (/gesehen) hat.[110]

---

[105]Frage nach dem Subjekt *(pakṣa)*.

[106]Der Syllogismus des Nyāya-Vaiśeṣika ist bekanntlich in die folgenden fünf Schritte gegliedert: (1) Behauptung *(pratijñā)*: auf dem Berg ist ein Feuer; (2) Begründung *(hetu)*: weil auf ihm Rauch vorhanden ist; (3) Beispiel *(udāharaṇa)*: denn, wo Rauch ist, da ist Feuer wie in einer Küche; (4) Anwendung *(upanaya)*: nun hat der Berg solchen Rauch; (5) Ergebnis *(nigamana)*: also ist auf ihm Feuer.

[107]Zu den Schwierigkeiten hinsichtlich einer vollständigen Wahrnehmung eines Gegenstandes vgl. die Diskussion bei ŚD V.41a-42b und hier, Abschnitt 4.8.2.. Zur Forderung, die Sinnliche Wahrnehmung des Gegenstandes müsse seiner Erschließung vorausgehen, vgl. NS I.i.5.

[108]Nach der Lehre des Nyāya wird das Ganze durch die Verbindung des Sinnesorgans mit dem, was dem Erkenntnisgegenstand inhärent ist *(saṃyukta-samavāya)* unmittelbar wahrgenommen. Vgl. Abschnitt 4.8.2.

[109]Also wäre der Logische Rückschluß überflüssig.

[110]D. h. da *svârthânumāna* unmöglich ist, scheitert *parârthânumāna* notwendigerweise. Übersetzungsvariante: „[Einwand seitens gegnerischer Position:] (55a) [Es gibt vielleicht keinen Rückschluß-für-andere, aber doch] den Rückschluß-für-sich-selbst *(svârthânumāna)*. [Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (55b-d) Nein, [denn der

(56ab) Wie könnte das, was mit „dies“ (d. h. der Rauch) bezeichnet wird, das Wissen um das [Feuer] bewirken? (56cd) Hinsichtlich des Mittels besteht Abhängigkeit vom Handelnden und hinsichtlich des Handelnden (/der Täterschaft) besteht Abhängigkeit von diesem (d. h. dem Mittel).[111] (57ab) In diesem Zusammenhang steht aber die Urheberschaft *(janakatva)* des Feuers fest.[112] (57cd) Das Wissen über einen Gegenstand *(viṣaya)* wird von diesem erzeugt, wie bei der Unmittelbaren Wahrnehmung.[113] (58ab) Und es gibt keine solche Regel *(niyama)*, nach der die Kenntnis *(pratīti)* von Feuer aufgrund von Rauch erfolgt.[114]

(58c-59d) Feuer, welches durch trockene Gräser, Birkenrinde usw. entfacht, in einem höhlenförmigen Gehäuse (d. h. Ofen) brennt, entwickelt enormen Rauch in dem Moment, wenn es mit Wasser gelöscht wird. In diesem Fall gibt es nur Rauch, Du kannst kein Feuer [mehr] finden.[115] (60a-d) Deshalb erklären [wir] dieses [Beispiel damit], daß sich das Feuer nicht [mehr] zu erkennen geben will (/kann) *(na ... vinivedayet)*, nachdem es sich selbst (/seine wahre Natur) von selbst (/durch sein Wesen) so als gleichsam Beseitigtes existierend erfahren hat *(vīkṣya)*.[116]

(61a-d) Durch dasselbe Beispiel[117] ist zweifellos [auch die Theorie von] der inneren Notwendigkeit (/Natürlichen Beschaffenheit) *(svabhāva)*[118]

Rückschluß] „dies ist Rauch [und deshalb] ist dort Feuer“ besteht nicht ohne Worte im Innern [des Subjekts]. Man kann aber [einem anderen] nicht [etwas] mitteilen, wenn man es [selbst] nicht festgestellt hat.“

[111] D. h. es besteht ein logisches Abhängigkeitsverhältnis beispielsweise zwischen einem Töpfer und seiner Töpferscheibe — der/die eine ist erst durch die/den anderen wirkungsvoll. Das ‚Mittel‘ bei der Sinnlichen Wahrnehmung ist ein Sinnesorgan. Beim Logischen Rückschluß kann damit das Merkmal gemeint sein.

[112] D. h. Feuer bewirkt Wissen um Feuer. Falls die Verse 56c-57b allerdings einen Einwand seitens gegnerischer Position wiedergeben sollten (als Indiz-Wort kommt nur das ‚*tu*‘ in 57a in Betracht), würde auf das Feuer als Ursache für Rauch hingewiesen.

[113] D. h. Rauch erzeugt Wissen um Rauch. Übersetzungsvariante für ‚*dṛṣṭavat*‘ (zur Grammatik vgl. V.60d): „wie man gesehen hat (/wie erwiesen wurde).“

[114] Übersetzungsvariante: „[Einwand seitens gegnerischer Position:] (58a) Kenntnis des Feuers erfolgt aufgrund von Rauch. [Erwiderung seitens śivaitischer Position:] (58b) Nein, eine solche Regel gibt es nicht.“

[115] Wörtl.: „Deine Erlangung des Feuers gibt es nicht.“

[116] Vgl. Diskussion um *icchā*, ŚD V.36c-37c. Zur Grammatik: Aus syntaktischen Gründen muß ‚*vinītavat*‘ ein Indeklinabile sein.

[117] Vgl. ŚD V.58c-59d, Rauch ohne Feuer beim Ofen.

[118] Vgl. die Erörterung des *svabhāva-vāda* im Abschnitt ‚Cārvāka‘ (3.3) (C). Hier scheint ein Bezug auf die Buddhisten (Dharmakīrti?) deutlich, vgl. NB II, (Ausgabe KSS 22) p.28:

widerlegbar. Beim Rückschluß-für-andere *(parânumāna)* [besteht] die Getrenntheit *(bheditā)* des zu Unterscheidenden *(bhedya)* vom Merkmal und [weiteren Teilen des Syllogismus] im Subjekt *(pakṣa)*.[119]

(62ab) Andernfalls (d. h. wenn Ihr die von uns angeführten śivaitischen Argumente nicht akzeptiert) wird die Mißbilligung des Logischen Rückschlusses *(anumāna)* seitens anderer vorgelegt,[120] (62cd) wie z. B. [mit folgendem Vers, dessen Anfangsworte lauten:] „*avasthā-deśa-kālānām*“.[121] (63a-d) [Erklärung des Arguments der Grammatiker:] Wo [Feuer und Rauch etc.] gemeinsam auftreten, ist ihr Erscheinen *(pravṛtti)* örtlich und zeitlich [festgelegt].[122] Daher ist die Beziehung (/Verbindung) *(sambandha)* zwischen [den beiden Komponenten] dort den Umständen entsprechend *(vyavahāritva)* [und nicht wesensbedingt *(svābhāvika)*].

[Erwiderung seitens gegnerischer Position:] (64ab) Nein, [denn] feste Körper *(sthira-bhāva)* zeigen (niemals und) nirgendwo ein abweichendes Verhalten (/Veränderlichkeit) *(vyabhicāritā)*. (64cd) Oder erweist sich

---

‚*svabhāvaḥ svasattā-mātra-bhāvini sādhya-dharme hetuḥ* /‘. Und ibid., p.29: ‚*svabhāva-pratibandhe hi saty artho 'rthaṃ gamayet* /‘. Nach dieser Theorie besteht eine natürliche und untrennbare Verknüpfung *(svabhāva pratibandha)* bzw. Abhängigkeit, zwischen Merkmal und Festzustellendem (Rauch und Feuer).

Als weitere Interpretationsmöglichkeit dieser Textstelle sei daran erinnert, daß die Konkomitanz als eine Beziehung aufgefaßt wird, die stets und ohne zusätzliche Bedingungen besteht *(anaupādhika)*. Letztere Charakteristik wird als „natürlich“ beschrieben (‚*svābhāvikaś ca sambandho vyāptiḥ* /‘ TBh (1984:84)). Beiden Interpretationsansätzen bleibt gleich, daß Somānanda eine wesensbedingte Zusammengehörigkeit von Rauch und Feuer ablehnt.

[119]Zu den fünf Gliedern des Syllogismus vgl. Anm. zu ŚD V.53ab. Möglicherweise möchte Somānanda hier die Individualität der einzelnen Vorkommen von Berg *(pakṣa)*, Rauch *(dharma)* und Feuer (hier ‚*bhedya*‘ für ‚*sādhya*‘) hervorheben.

[120]Übersetzungsvariante: „Die Widerlegung des Logischen Rückschlusses wird von anderen auf andere Art (d. h. mit anderen Gesichtspunkten) vorgelegt, ...“

[121]Zitat aus dem *Vākyapadīya* des Bhartṛhari (vgl. auch Hinweis bei R. Chaturvedi 1986:196):
avasthā-deśa-kālānāṃ bhedād bhinnāsu śaktiṣu /
bhāvānām anumānena prasiddhir atidurlabhā // VP I.32.
Übersetzung nach Iyer (1965:44): „It is extremely difficult to establish by reasoning the nature of objects, because their properties differ according to difference in circumstances, place and time.“

[122]D. h. man kann nur spezielle Fälle *(viśeṣa)* beobachten, aber keine allgemeinen Zusammenhänge aufstellen.

etwa die Sonne an irgendeinem Ort zu irgendeiner Zeit nicht (/anders) als eine Erhellerin *(prakāśaka)*? [123]

[Zwischenüberlegung:[124]]

[Feststellung einer Ansicht der Vaiyākaraṇas:] (65a) Durch die Worte *(śabda)* erweisen sich die Bedeutungen *(artha)*.[125]

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (65b) Wo ist die Bestätigung *(niścaya)* [dafür, daß dies] in jedem Fall [so ist]? [126]

[Erwiderung seitens der Position der Vaiyākaraṇas (Bhartṛhari):] (65c) Die Erkenntnis *(pratīti)* der Bedeutung *(artha)* [erfolgt] aufgrund des *sphoṭa*.[127]

[Entgegnung seitens śivaitischer Position:] (65d) Wo wird entschieden *(nirṇaya)*, [was] durch sie (d. h. die Worte) ausgedrückt wird?[128] (66ab) Da dieser (d. h. der *sphoṭa*) überall besteht *(sarvadeśyatva)* [bleibt die Frage], wodurch wird die Gewißheit *(niścaya)* [über die Bedeutung eines Wortes oder Satzes] erlangt? (66cd) Wenn [Substantive] wie „das Essen" ohne Aufforderung *(aceṣṭatva)* sind, [bleibt] eine praktische Anwendung

[123] D. h. *prakāśaka* ist das *svābhāvika dharma* der Sonne und daher gibt es keine Ausnahme hierzu. Der Anhänger dieses Arguments läßt außer acht, daß die Beziehung zwischen Wirkung und Ursache (Rauch und Feuer) eine qualitativ andere ist, als die zwischen einer Substanz und ihrer Natur.

[124] Die Grammatiker lehren, daß die Beziehung zwischen einem Wort und seiner Bedeutung ewig sei, da es die natürliche Funktion eines Wortes sei, eine Bedeutung auszudrücken *(‚abhidhānaṃ punaḥ svābhāvikam'* nach Kātyāyana in *Vārtika* Nr.33 zu Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* I.2.64).

[125] D. h. die Bedeutungen sind in den Worten mitenthalten.

[126] D. h. manchmal hört man ein Wort, aber versteht seine Bedeutung nicht. Der Einwand entspricht dem Standpunkt, die Worte seien vergänglich *(kṣaṇika)* (Nyāya-Vaiśeṣika).

[127] *Sphoṭa* ist ewig, überall enthalten und seiner Zahl nach ein einziger. Er ist das „Ewige Wort" (mit Abhyankar und Limaye in VP, 1965, Appendix V, p.408). Vgl. VP I.75, ff.

[128] D. h. an welcher Stelle des Erkenntnisprozesses erweisen sich die Bedeutungen der Worte — da jedes Wort ein und denselben *sphoṭa* trägt, ist unklar, unter welchen Voraussetzungen dieser die individuellen Bedeutungen manifestiert.

(vyavahāra) ausgeschlossen.[129]

(67a) [Wir bleiben bei der Feststellung, daß] es keinen Logischen Rückschluß *(anumāna)* gibt. (67b) Das Subjekt *(pakṣa)*, [das Festzustellende, das Merkmal und die Konkomitanz] sind nicht schlüssig. (67cd) [So ist z.B.] der Krug des Viehhirten nicht mit den anderen [Komponenten eines Rückschlusses] verbunden,[130] denn das ist unmöglich.

[Entgegnung seitens gegnerischer Position:] (68ab) [Soviel kann man sagen:] Ohne Feuer kann Rauch nicht in ein Gefäß eintreten. (68cd) Deshalb ist diese Beschreibung[131] zur Irreführung (/Verdunkelung) *(āndhya)* anderer erfunden worden *(kalpitā)*.

[Feststellung über die Position der Buddhisten:] (69ab) [Die Buddhisten], welche sagen, [daß es sich beim Syllogismus um] die Bestätigung des [bereits] Festgestellten *(siddha-sādhyatva)*[132] [handle, beanstanden beim Logischen Rückschluß] in bezug auf das Allgemeine *(sāmānya)* keinen Fehler.[133]

---

[129]So drückt erst ein Verbalsatz wie „bring das Essen" *(bhojanam āhara)* eine Aufforderung aus. Da aber *sphoṭa* überall der gleiche ist, müßte die Bedeutung von „das Essen" und von „bring" identisch sein, ebenso die von „nimm weg". Ohne die Differenziertheit von Wortbedeutungen ist ein praktischer Sprachgebrauch unmöglich. So bleibt die Herausforderung an die Vaiyākaraṇas, wie wohl ein einziger *sphoṭa* verschiedene Bedeutungen anzeigen könnte.

[130]Siehe Abschnitt 2.5.3, Sprachbild (1) ‚*gopāla-ghaṭikā*'.

[131]Vgl. ŚD V.67cd mit Anm. und ŚD V.58c-59d. ‚*Varṇanikā*' ist hier wie ‚*varṇanā*' zu lesen.

[132]Vgl. NBṬ (KSS Nr.22, p.54): ‚*tathā ca siddha-sādhana-dharma-mātrânubandha eva svabhāva-hetavaḥ prayoktavyā iti sthitam /*' Und Stcherbatsky (1930:131, Anm.2): „(...) that the syllogism contains in the conclusion nothing that has not been stated in the premises, that it is therefore a *petitio principii*, (...)."

Mit B. N. Singh (1988a:160) ist nach Ansicht der Cārvākas der Logische Rückschluß das Wissen von etwas bereits Bekanntem. Der Grund dafür liegt in der Konkomitanz, die eine allgemeine Beziehung zwischen Rauch und Feuer aufzeigt, und der Überlegung, daß in der Aussage über die Beziehung zwischen den allgemeinen Dingen die Beziehung zwischen den besonderen mitenthalten sein müsse. Daher stellt sich die Frage: Führt der Logische Rückschluß etwa vom Besonderen zum Besonderen?

[133]Vgl. NB I: ‚*anyat sāmānya-lakṣaṇam / so 'numānasya viṣayaḥ /*' Nach buddhistischer Ansicht wird das Allgemeine erschlossen. Zu diesem Thema, d. h. der Art des Festzustellenden, vgl. auch ŚD V.45a-d.

[Kritik seitens śivaitischer Position:] (69cd) [Aber] aufgrund der Verwendung *(prayogatva)* des Wortes „dort" *(atra)*[134] wird mit der Richtung und dem Ort etc. die Besonderheit [angesprochen].[135] (70ab) Werden [denn] nicht alle Besonderheiten *(viśeṣa)* allein in der Unmittelbaren Wahrnehmung *(pratyakṣa)* erfaßt *(graha)*? [136]

[Wiedergabe der Position der Buddhisten:] (70cd) Nachdem (/Nachdem zuvor) das Besondere *(viśeṣa)* in der Sinnlichen Wahrnehmung *(adhyakṣa)* [erkannt wurde], wird das Nicht-Besondere *(aviśeṣa)* (d. h. das Allgemeine) aufgrund des Logischen Rückschlusses [erschlossen].[137]

[Abschließende Bemerkung seitens śivaitischer Position:] (71ab) Somit ist mittels der vorgebrachten Widerlegungen [erwiesen, daß] es keine [zuverlässige Beschreibung] des Logischen Rückschlusses gibt. (71cd) Daher steht [in Übereinstimmung] mit der anfangs geäußerten Lehre *(nīti)* fest,

---

[134]Vgl. ŚD V.55c.

[135]D. h. das spezielle Feuer soll erschlossen werden. Für ‚*viśeṣitā*' (69d) lies ‚*viśeṣatā*' mit Manuskript (5) aus Trivandrum, vgl. 5.3.3.

[136]Dies gilt nach der Lehre der Buddhisten, vgl.: NB (KSS Nr.22, p.15): ‚*tasya [pratyakṣasya] viṣayaḥ svalakṣaṇam /*' Vgl. dazu 3.2 „Buddhismus".

[137]Dies entspricht Dharmottaras Auffassung von Wirklichkeit *(svalakṣaṇa)* und Vorstellung *(kalpanā)* (siehe hier 3.2 „Buddhismus"). Mit Stcherbatsky (1932:237) gilt: „In perception cognition grasps the particular and constructs the symbol. In inference it grasps the symbol and constructs the particular. In this sense only is the general the object of inference, and the particular the object of sense-perception. Otherwise there is no difference in this respect between a perceptual and an inferential judgement."

Für die Priorität der Unmittelbaren Wahrnehmung vor dem Rückschluß vgl. auch NS I.i.5: ‚*atha tat-pūrvakaṃ trividham anumānaṃ (...)*'. Nach Vātsyāyana (mit B. N. Singh 1988a:137) muß dem Logischen Rückschluß erstens die Sinnliche Wahrnehmung der Konkomitanz zwischen Merkmal und Festzustellendem vorausgehen und zweitens die des Merkmals. Das Allgemeine Kennzeichen kann nach dem Nyāya-Vaiśeṣika allerdings unmittelbar wahrgenommen werden und bedarf nicht des Rückschlusses.

Nach Ansicht der Buddhisten hat jedes der beiden Erkenntnismittel einen anderen Bereich: die Unmittelbare Wahrnehmnung erstreckt sich auf das Ding-an-sich und der Rückschluß auf das Allgemeine. Diese Ansicht wird im Begriff „*pramāṇa-vyavasthā*" erfaßt. Demgegenüber meinen die Naiyāyikas, daß der gleiche Gegenstand unter unterschiedlichen Umständen von verschiedenen Mitteln festgestellt werden kann *(ekasmin viṣaye sarveṣāṃ pramāṇāṃ pravṛttiḥ)*, was als „*pramāṇa-saṃplava*" bekannt ist. Eine Auseinandersetzung mit diesen beiden Positionen bietet Udyotakāra in seinem *Nyāya-vārttika*; eine Übersetzung mit Anmerkungen bietet Stcherbatsky 1930:302 ff.

daß sich die Dinge *(bhāva)* selbst erkennen *(svagraha)*.[138]

(72ab) [Ein Gegenstand ist] auch nicht durch das Zeugnis einer glaubwürdigen Person *(āptavacana)*[139] feststellbar *(grāhya)*, begründe es sich auf das Allgemeine *(sāmānya)* oder auf das Besondere *(viśeṣa)*. (72c-73a) [Sollte] es [sich nämlich] auf das Allgemeine begründen, so ist seine Widerlegung [bereits im Zusammenhang mit dem] Logischen Rückschluß *(anumāna)* geäußert worden. [Stützt es sich aber] auf das Besondere, [so] wäre die Unmittelbare Wahrnehmung *(pratyakṣatva)* [darauf] anwendbar. (73b) Zudem ist auch die Glaubwürdigkeit *(āptatva)* nicht gesichert.

[Zwischenüberlegung:[140]]

[Fortsetzung der Erklärungen seitens śivaitischer Position, gerichtet an die Adresse der Mīmāṃsakas:] (73cd) [Bezüglich der Autorität des Veda *(śabda pramāṇa)* ist zu sagen], daß die Unabhängigkeit *(svātantrya)* des Wortes *(śabda)* nicht schlüssig ist, da es sprachlich verarbeitet (/literarisch gestaltet) ist *(racanātva)*.[141] (74ab) Denn auch dort (d. h. beim Wort) ist in der Tat Abhängigkeit von einem anderen *(parâyattatā)* möglich, [vor allem] Bedingtsein *(apekṣā)* durch denjenigen, der [das Wort] ausspricht *(vyañjaka)*.[142]

---

[138]Vgl. ŚD V.34cd, 40cd und hier, 4.6 „Die erkenntnistheoretische Erörterung."

[139]Nach dem Sāṃkhya gibt es drei Erkenntnismittel, vgl. SK 4:
dṛṣṭam-anumānam-āptavacanaṃ ca sarva-pramāṇa-siddhatvāt /
trividhaṃ pramāṇam iṣṭaṃ (...) //
Die ersten beiden hat Somānanda in den vorausgehenden Versen besprochen, nun wendet er sich dem dritten zu. Im Sāṃkhya wird es wie folgt beschrieben:
(...) āpta-śrutir āpta-vacanaṃ ca // 5 // „Das Zeugnis ist eine glaubwürdige Offenbarung bzw. die Mitteilung einer glaubwürdigen Person."

Vgl. auch NS I.i.7; nach Vātsyāyana kann ein *ṛṣi*, *ārya* oder *mleccha* als glaubwürdig gelten, der sich in einer bestimmten Angelegenheit auskennt und eine Mitteilung darüber machen möchte (vgl. S. C. Vidyābhūṣaṇa (1913) 1975:4 und Matilal 1986:34).

[140]Einwand seitens der Position der Mīmāṃsakas: Die Glaubwürdigkeit von Personen mag angezweifelt werden, aber das Zeugnis des Veda *(śabda)* ist gesichert, da der Veda nicht von Menschen gemacht ist *(apauruṣeya)*.

[141]Dies bezieht sich z. B. auch auf den Veda.

[142]Nach Ansicht der Mīmāṃsakas ist das Wort ewig, wie der Äther, und wird nicht erzeugt, sondern manifestiert. Derjenige, der es manifestiert, ist der *vyañjaka*, z. B. eine Person. Von den Naiyāyikas wird diese Theorie abgelehnt.

(74cd) [Ein Gegenstand ist] auch nicht durch Analogieschluß (/Vermutung) *(arthâpatti)* bzw. [andere Erkenntnismittel feststellbar], da dessen Anwendung unbrauchbar ist.[143] (75a-d) Und die Intuition *(pratibhā)*[144] erscheint nicht in bestem Licht (/glänzt nicht, überzeugt nicht), wenn sie als ein Erkenntnismittel beschrieben wird, da es sich mit ihr verhält wie mit der Krähe und der Kokosnuß[145] bzw. dem Schwimmen (/Durchqueren [eines Flusses]) von Pferden und [anderen Säugetieren].[146]

[Zwischenüberlegung:[147]]

[Verschiedene Vorschläge:] [Der Grund für das Wissen, z. B. um Milch in der Brust, könnte Folgendes sein:] (76a-c) [A] die Prägung *(vāsanā)*, die aus einem früheren *(anya)* Leben stammt [und] bereits bei einem Neugeborenen [vorhanden ist];[148] [B] oder der *dharma*,[149] der durch die jeweilige Geburt bestimmt ist; [C] (76d) auch der Natürliche Zustand *(svabhāvatā)*, welcher Wissen ist.[150]

---

[143]*Arthâpatti* wird von den Mīmāṃsakas als Erkenntnismittel anerkannt. Sie wird durch folgendes Beispiel illustriert: Wenn wir wissen, daß Devadatta lebt, aber ihn nicht zuhause sehen, nehmen wir an, daß er außerhalb des Hauses sein muß. Die Naiyāyikas u. a. rechnen *arthâpatti* dem Logischen Rückschluß zu (vgl. NS II.i.1, 2). Darüberhinaus bezweifeln sie, daß sie ein gültiges Mittel sei, da sie zu Unsicherheit führe (NS II.i.3-6). Zu weiteren Erkenntnismitteln anderer Schulen vgl. 4.6.1, Anmerkung.

[144]Nach Bhartṛhari ermöglicht *pratibhā* u. a. das Verstehen eines Satzes, vgl. VP II.143, ff. Eine interessante Untersuchung von *pratibhā* bietet G. Kaviraj, *The Doctrine of Pratibhā*, ABORI 1924:1-18, 113-32. Nachdr. 1966.

[145]Siehe Abschnitt 2.5.3, Sprachbild (2) ‚*kāka-tālīya*'. Zufall.

[146]Ibid., Sprachbild (3) ‚*aśvâdes taraṇa*'. Instinkt.

[147]Einwand: Wenn die Erkenntnismittel ungeeignet sind, Wissen zu bewirken, wie entsteht es dann?

[148]Siehe Abschnitt 2.5.3, Sprachbild (4).

[149]‚Charakter'. So ist es der ‚*dharma*' des Wassers, daß es naß ist. Die Bedeutung des Wortes reicht bis hin zu dem ‚*svadharma*' der BhG, d. h. der ‚Lebensaufgabe'.

[150]Der Text mit der Schreibweise ‚*tathājñāna...*' (KSTS) würde statt ‚Wissen' (/‚derartiges Wissen') auch die Lesung ‚Nicht-Wissen' zulassen, was aber aus inhaltlichen Gründen abzulehnen ist. Daher ist es begründet, daß bei R. Chaturvedi (1986:201) diese Worte getrennt gedruckt erscheinen. Falls 76d eine Erklärung für das Auftreten von Wissen bieten soll, kann dies nicht der ‚Natürliche Zustand des Nicht-Wissens' sein. Getrennt stehend erfüllt ‚*tathā*' den Zweck eines Bindewortes.

Die Argumente [A] bis [C] sind nicht eindeutig der gegnerischen oder der śivaitischen Position zuweisbar. Insbesondere [C] kann zusammen mit (77ab) als śivaitische Ansicht

[Erklärung seitens śivaitischer Position:] (77ab) Nun, [Wissen][151] besteht aufgrund der Immanenz *(vyāpakatva)* des Śivazustandes [in allem und der damit zusammenhängenden] Allwissenheit *(sarvajñatva)*. (77c) Daher muß dies bejaht (/klar verstanden) werden: (77d-78b) Jedes [Ding] besteht sich selbst durch das Selbst kennend, [ob] in der Ferne, im Himmel oder in der Hölle.[152] (78cd) [Der Grund dafür ist, daß sich] der Vorgang *(prakriyā)* der Unmittelbaren Wahrnehmung *(pratyakṣa)* und [der anderen Erkenntnismittel][153] [nach] den Bedingungen *(sthiti)* [richtet], die Śiva festgelegt (/gemacht) hat.[154]

[Verschiedene Einwände:] (79a-80a) [1.] [Es gibt nicht nur das Wissen, sondern auch den Irrtum:] Denn nach der Beseitigung des Irrtums *(bhrānti)* eines Bootpassagiers setzt sich eine sachgemäße Auffassung *(samyag-dṛṣṭi)* durch.[155] [2.] [Erkenntnis kommt zustande], weil die Erde anfängt zu beben angesichts *(sad-dṛṣṭi)* der Boten des Todes[156] [3.] und weil die Erde erzittert, wenn sich die Schlange Śeṣa bewegt.[157]

---

gelesen werden (77ab als Grund für [C] bzw. für [A], [B] und [C]). Dabei würde ‚*svabhāva*' hier bejahend, aber im Zusammenhang mit dem Rückschluß (V.61ab, ff.), wo der Begriff insbesondere für Beziehungen herangezogen wird, ablehnend aufgefaßt.

151 Übersetzungsvariante (vgl. dazu die Anmerkung zu 76d): „(76d-77b) Der Natürliche Zustand, welcher (derartiges) Wissen ist, besteht aufgrund ..."

152 Für die Immanenz Śivas auch in der Hölle vgl. ŚD I.36a-37b, 40ab. Für das Wissen vgl. ŚD V.34cd, 40cd und Abschnitt 4.6. Übersetzungsvarianten: „Jedes [Ding] ist sich seiner selbst bewußt, ...", „Jeder kennt sich von selbst, ..."

153 D. h. auch des Logischen Rückschlusses, des Zeugnisses einer glaubwürdigen Person und der Offenbarung, des Analogieschlusses, der Intuition und möglicher weiterer Erkenntnismittel.

154 Zur Übersetzung: Statt ‚*tathā*' getrenntstehend (KSTS) zu lesen und es in konjunktivem Sinne (‚auch') aufzufassen, ist es naheliegend, es als Vorderglied dem Kompositum anzuschließen, um es wie folgt zu übersetzen: „... [nach] den Bedingungen richtet, die so von Śiva festgesetzt wurden."

155 Siehe Abschnitt 2.5.3, Sprachbild (5).

156 Zur Erklärung s. Abschnitt 2.5.3, Sprachbild (6) mit (7). Übersetzungsvariante (79cd): „[Wir haben weitere Einwände gegen die Behauptung von Vers 78cd] aufgrund des Entstehens einer Bewegung der Erde usw. wegen des Erkennens der Wirklichkeit der (/über die) Soldaten des Todes."

157 Siehe Abschnitt 2.5.3, Sprachbild (7). Übersetzungsvariante (80a): „und aufgrund der Bewegung von Śeṣa usw. oder eines Erdbebens."

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (80b-d) Nein, [diese Auffassungen sind unzureichend, denn] welchen anderen Geist *(cetanā)* gibt es als [den einen, welcher ist wie] der Wind, der überall kommt und geht (d. h. überall zu finden ist).[158] (81ab) [Der Geist] ist beschrieben [als] überall [befindlich], sogar in den stumpfen [Dingen] *(jaḍa)*, weil das Wesen [aller] die Gottheit *(devatā)*[159] ist.[160]

[Zwischenüberlegung:[161]]

[Einwand gegnerischer Position:] (81cd) Beim Einlaufen eines Schiffes [in einen Hafen besteht] die Instrumentalität *(upāyatā)* beispielsweise einer Leuchte hinsichtlich des Wahrgenommenen (d. h. zum Sehen).[162] (82ab) [Auch für die Erkenntnis braucht man ein Mittel, denn wenn dies] dort[163] allgemein gültig ist, [muß es] hier[164] ebenso gelten.

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (82cd) Nein, [man braucht kein Mittel, denn] zu gleicher Zeit [besteht] die Dualität der beiden [Weisen],[165]

---

[158]Die Verse 79c-80d bleiben ohne Ergänzungen problematisch; eine Gleichsetzung von *cetanā* mit dem grobstofflichen Element *vāyu* ist als protagonistische Ansicht nicht haltbar. Sollte *vāyu* jedoch im Sinne von ‚Atem' und ‚Lebensenergie' *(prāṇa)* verstanden werden, wäre eine Gleichsetzung möglich („was sonst ist der Geist als die Lebensenergie"). Radheshyam Chaturvedi (1986:202-203) ersetzt *cen na* durch die nicht belegte Lesart *caiva* und wählt damit „das Kommen und Gehen des Windes" als ein weiteres Glied in der Reihe der (nach ihm protagonistischen) Argumente neben 79cd und 80a, die nach ihm zu der Äußerung führen „[aus all diesen Gründen stellt sich die Frage] welcher andere Geist [außer Śiva] kann so sein?" Eine derartige Abänderung des Sanskrit-Originals ist nicht zulässig.

[159]D. h. Śiva.

[160]Lehre von der Immanenz Gottes.

[161]Nach śivaitischer Lehre besteht Wissen von vornherein in jedem Ding. Es bleibt aber das Problem, wieso es manchmal nicht in Erscheinung tritt. Die Gegner bestehen darauf, daß es ein Mittel *(pramāṇa)*, ein Instrument, einen Katalysator geben muß, welches das Wissen auslöst.

[162]Siehe Abschnitt 2.5.3, Sprachbild (8).

[163]D. h. in der Alltagswelt wie im Beispiel (81cd).

[164]Wörtl.: „dort." Gemeint ist wohl die Erkenntnisebene. Dieser Verweis auf das Analogieverhalten der verschiedenen Ebenen dient zur Begründung der Ansicht, daß ein Erkenntnismittel erforderlich sei, um Erkenntnis zu erlangen.

[165]D. h. der im Verborgenen existierenden, nicht wahrnehmbaren und der offenbaren und daher wahrnehmbaren Ebene (oder Weise) aller Erscheinungen, inklusive des Wissens.

[d.h.] die Nicht-Wahrnehmbarkeit *(alakṣyatā)* dessen, was [andererseits wahrnehmbar ist].

[Entgegnung seitens gegnerischer Position:] (83a) Weshalb aber [bestehen die beiden[166]] an derselben Stelle? [167]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (83b) Daß es sich so verhält, wird im folgenden [erörtert].[168]

[Feststellung nach der Position des Nyāya-Vaiśeṣika:] (83c-84b) Alle materiellen *(mūrta)* Dinge *(bhāva)* sind durch ihre Teile *(avayava)* erfahrbar *(jñeya)*, die [in ihrer Analyse] fein und feiner werden, bis sie (die Dinge) schließlich unsichtbar sind.[169]

[Frage an die Adresse der Nyāya-Vaiśeṣikas:] (84cd) Warum kann man die Atome *(aṇu)* nicht sehen, [obwohl] sie doch materiell *(mūrtatva)* sind?

[Antwort seitens der Position des Nyāya-Vaiśeṣika:] (85ab) Aufgrund [ihrer] Feinheit *(sūkṣmatva)* [sind sie] unsichtbar, nicht fühlbar und ohne

---

Vgl. ŚD V.89cd, 98a-c. Übersetzungsvariante für ‚*alakṣyatā*': „der Zustand ohne die besonderen Kennzeichen". Zu diesem Zustand vgl. die Beurteilung von ‚*sāmānya*' als Geistigkeit, Abschnitt 4.3.

[166] D. h. das Nicht-Wahrnehmbare und das Wahrnehmbare.

[167] Obschon diese Entgegnung bereits in allgemeinem Sinne verständlich ist, sind hier zwei Standpunkte zu beachten: (a) Die Wirklichkeitselemente der Buddhisten *(kṣaṇa)* besitzen gleich einer materiellen Substanz die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit, so daß der Raum, den eines davon einnimmt, nicht gleichzeitig von einem anderen besetzt werden kann *(sapratighatva, samāna-deśa-virodhitā)* (nach Dh. N. Shastri 1964:19, 165, 394 mit Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism*, London 1923:11). (b) Demgegenüber meint die realistische Schule des Nyāya-Vaiśeṣika, daß zwar Dinge, die von einander unabhängige Substanzen sind, wie etwa Tisch und Krug, nicht gleichzeitig an einer Stelle vorkommen, wohl aber solche, die zueinander in einer Inhärenz-Beziehung stehen, wie etwa Faden und Tuch. Vgl. Dh. N. Shastri 1964:394 und hier, Abschnitt 3.1, „Die Inhärenz-Beziehung".

[168] ŚD V.83c-89d und auch in ŚD VI.97c-101b.

[169] Vgl. hier Abschnitt 3.1 „Nyāya-Vaiśeṣika", Substanzen.

Ausdehnung *(amūrtatā)*.[170]

[Entgegnung:][171] (85c-86a) Das, was mit diesen unsichtbaren [Atomen] angefangen hat, [sollte] ebenso [sein].[172] [Doch] aufgrund ihrer Verbindung *(saṃhati)* [werden] sie sichtbar.[173] [Problem: Was passiert mit den Atomen bei ihrer Verbindung zu Gegenständen?] (86b) [Wird denn] infolge ihrer Verbindung *(saṃghāta)* ihre [wahre] Natur *(rūpatā)* vernichtet? (86c) Oder [entsteht] ein Zustand *(bhāva)* der Vermischung [der Eigenschaften der sichtbaren Form mit] ihrer eigenen Natur *(svarūpa)*?

[Erwiderung seitens der Position des Nyāya-Vaiśeṣika:] (86d) Nein, gewiß nicht, [die Atome bleiben] ohne Ausdehnung. (87ab) Jedes einzelne [Atom], das es dort im Hintergrund gibt, ist ohne Ausdehnung (/ohne Form) *(amūrtaka)*.

[Feststellung seitens śivaitischer Position:] (87cd) [Also besteht folgende Übereinstimmung:] die Wahrnehmung der Dinge *(bhāva)* geschieht durch die Formlosigkeit, nicht auf andere Weise.[174] (88ab) In der Tat

[170]Zur Beschreibung der Atome vgl. hier Abschnitt 3.1 „Nyāya-Vaiśeṣika", Substanzen. Zur Übersetzung von ‚*amūrtatā*' vgl. die Definition Utpalas (ŚDV zu IV.31, p.158): ‚*asarvagata-dravya-parimāṇaṃ deśa-yogyatā vâpi hi mūrtiḥ* /'; die Wiedergabe durch "immateriell" wäre hier mißverständlich.

[171]Diese Einwände und Fragen sind an die Adresse des Nyāya-Vaiśeṣika gerichtet. Sie entstammen nicht dem Blickwinkel der Śivaiten, wie man deren Argumente unten entnehmen kann.

[172]D. h. das Produkt sollte seinem Wesen nach ähnliche Eigenschaften haben wie seine Ursache. Vgl. auch Abschnitt 4.7 „Natur und Auftreten von Kausalitätsbeziehungen".

[173]‚Sie' bezieht sich auf die Atome; einzeln sind sie unsichtbar, aber in ihren Verbindungen sichtbar. Dieser Satz (85d, ab *saṃhateḥ*, bis 86a, *teṣu*) kann auch als Antwort auf (85cd, bis *atha*) und damit als „Feststellung seitens der Position des Nyāya-Vaiśeṣika" aufgefaßt werden.

[174]D. h. die materiellen Dinge, z. B. ein Krug, werden aufgrund der immateriellen oder formlosen Dinge wahrgenommen, aus denen sie letztlich bestehen. Nach der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika bilden die formlosen Atome die Grundlage der Dinge, nach Ansicht der Śivaiten ist es der formlose Geist. Weder die Atome, noch der Geist sind sinnlich wahrnehmbar und doch sind die jeweiligen Schulen fest davon überzeugt, daß sie die Grundlage der sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind. Nach dem Nyāya-Vaiśeṣika sind die Produkte ‚sinnlich wahrnehmbar', weil sie eine bestimmte Größe bzw. Ausdehnung besitzen und dadurch eine Form haben und ‚materiell' sind; alle diese Gesichtspunkte sind in dem einen

[ist] die Wahrnehmung dessen[175] aufgrund der Wahrnehmung derer,[176] deren Wahrnehmung auf der eigenen Natur [beruht], die Wissen ist. (88cd) [Wäre] die Natur der eigenen Natur nicht diese,[177] [gäbe es] keine Wahrnehmung des einen[178] (d. h. des erkennenden Subjekts) aufgrund der Wahrnehmung des anderen (d. h. der Eigenwahrnehmung des Gegenstands).[179] (89ab) Auf diese Weise *(evam)* [erweist sich] das Wissen *(jñāna)* aufgrund des Eindringens der Sinnesvermögen *(indriyaśaktīnām)* ins Innere [des Erkennenden].[180] (89cd) Denn die allgemeine Form (/Materie) *(mūrtatā)* ist durchdrungen *(vyāpta)* [von der Formlosigkeit und daher ihrem Wesen nach] Formlosigkeit *(amūrtatva)*,[181] was im folgenden [erläutert wird].[182]

[Frage an die Śivaiten:] (90a) Wie [erklärt sich] die Verbindung der Gestalt *(ākāra)* [mit der Formlosigkeit]?[183]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (90b) [Dies ist so] wie die ewige Bläue im Luftraum *(vyoman)*.[184] (90cd) Die Dinge *(bhāva)* bestehen nach

Wort ‚*mūrta*‘ enthalten. Vgl. auch ŚD IV.30a-31d.

[175] D. h. die Wahrnehmung der Dinge durch das erkennende Subjekt („Devadatta“).

[176] D. h. aufgrund der Selbstwahrnehmung der Dinge.

[177] Nämlich Wissen.

[178] Wörtl.: „des anderen“.

[179] Zur Originaltreue einer Übersetzung bei undeutlicher Textvorlage vgl. Erich Frauwallner's Maxime in den „Vorbemerkungen“, Beginn Kap. V. Zur These vgl. ŚD V.40cd, außerdem Abschnitt 4.6.

[180] D. h. auf die so erklärte Weise (87c-88d) führt die Aktivität der Sinnesorgane zu einem Ergebnis. Damit zeigt Somānanda, daß er nicht die Funktion der einzelnen Glieder des Erkenntnisprozesses bestreitet, sondern nur die Erklärungen der Gegner angreift. Er besteht auf einer grundlegenden Einheit durch die Geistigkeit, die nach seiner Ansicht erst die Funktion der einzelnen Glieder ermöglicht, z. B. das „Eindringen der Sinnesorgane“ sinnvoll macht.

[181] Lehre von der Immanenz des Geistes in der Materie.

[182] Vgl. ŚD V.90a-93d, 98a-d.

[183] Diese Frage betrifft den Kern der Ontologie bzw. des Entstehens der Welt.

[184] Die Partikel ‚*iva*‘ zeigt einen Vergleich an bzw. beschreibt ein analoges Verhalten: Die Beziehung zwischen der Formlosigkeit (d. h. Atom bzw. Geistigkeit) und der Form (materieller Gegenstand, z. B. Krug) sei vergleichbar mit der zwischen dem Luftraum und der Bläue des Himmels. Der Luftraum als solcher ist formlos und nicht wahrnehmbar, aber er bildet die Grundlage für die Gegenstände der Erkenntnis, z. B. die Bläue, die wir wahrnehmen.

dem Willen des Selbst *(ātmecchā)*, [wie auch] jene Formlosigkeit.[185]

(91a-d) [Wenn man die Ansicht vertritt], die Welt sei illusionär oder aus der *Prakṛti* entstanden oder sonstwie,[186] wird ihre Materialität *(mūrtatva)* verworfen (/geächtet) *(nivāryate)* aufgrund (d. h. unter Betonung) der Verbindung *(yogāt)* [der Welt] mit immateriellen (/formlosen) Ursachen. (92a-d) [Nach Ansicht anderer besteht die Welt] aufgrund des Kontaktes mit der Unwissenheit *(avidyā)*[187] oder weil sie die äußere Erscheinung der Göttlichen Kraft ist *(śākta-rūpatva)*[188] oder [sie besteht] als die äußere Gestalt *(bahī-rūpa)* des Wissens[189] oder auch als die Gestalt *(rūpa)* des Wortes *(śabda)*.[190] (93ab) Dies aber ist richtig [zu sagen, daß] die äußere [Gestalt] *(bāhya)* z. B. eines Kruges aufgrund des Einen [Geistes] *(eka)* [besteht].[191] [Argument zur Unterstützung der Lehre, die besagt, daß das Materielle auf das Immaterielle bzw. Śiva zurückgeht:] (93cd) Und [zwar] insbesondere aufgrund der Wahrnehmung der Yogins, die gelegentlich in bezug auf Wände usw. vorkommt.[192]

---

[185]Vgl. *svātantrya-vāda*, 1.1.4.

[186]Ansichten des Advaita Vedānta, des Sāṃkhya-Yoga und anderer, etwa der Buddhisten.

[187]Advaita Vedānta.

[188]Śaktismus. Vgl. Lesart ‚*śakti*' des Ms. (5) aus Trivandrum, Abschnitt 5.3.3.2.

[189]Vijñānavāda.

[190]Vaiyākaraṇas.

[191]Nach Ansicht Somānandas ist die Welt materiell und wirklich. Ihre immaterielle Ursache, nämlich Śiva, wohnt der Welt inne und bleibt dabei unbeeinträchtigt. Vgl. ŚD V.93ab sowie hier, Immanenz-Lehre (4.3) und z. B. ŚD IV.6a-7b.

[192]Diese unklare Stelle läßt zwei mögliche Interpretationen zu. (1) Die Yogins selbst haben eine besondere Wahrnehmung. Nach einer Meditationsübung, die im *Vijñānabhairava* (VBh Vers 33, nach J. Singh (1979) 1981:30 und V. V. Dvivedi (1978) 1984:36-38) beschrieben wird, führt eine Vergegenwärtigung [des höchsten Wesens], die schrittweise in verschiedenen Objekten ausgeführt wird, u. a. in einer Wand *(kuḍya)*, schließlich zur Erkenntnis, daß Śiva dem Gegenstand innewohnt. (2) Die Yogins sind das Objekt der Wahrnehmung. Zur Unterstützung der These, daß das Materielle auf das Immaterielle zurückzuführen sei, wird auf die übersinnlichen Kräfte der Yogins verwiesen und ein Wunder angeführt: „denn gelegentlich kann man Yogins sehen, weil sie aus Wänden hervortreten." Dieses Wunder demonstriert die Verfügbarkeit der Materie durch den Geist. Mehrere Schilderungen derartiger Ereignisse sind aus der Literatur bekannt, u. a. folgende Beispiele: König Nala kann aufgrund einer Gunst des Gottes Indra durch verschlossene Türen treten (MBh 3.53.3-4). Jambhoji (15.Jh.), der Gründer der Viṣṇoi-Sekte, soll durch eine geschlossene Tür eingetreten sein (Beni Gupta 1979:87). Auch Jesus Christus trat ins Zimmer zu seinen Jüngern durch die verriegelte Tür *(Neues Testament*, Joh.20.19, 26). Diese zweite Übersetzungsvariante erfolgt in Anlehnung an Radheshyam Chaturvedi (1986:208). Ihr gegenüber hat

[Einwand:] (94a) Aufgrund der Verhüllung *(vyavadhāna)* des Vorherigen[193] [stellt sich die Frage: Wie kann man die Zerstörung eines Gegenstandes erklären?]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (94b-d) Die Zerstörtheit eines Produkts *(kārya)* [wird angenommen] durch die Darlegung *(prakriyā)* dessen, der ein Ding kennt (/des objekthaft Wahrnehmenden) *(padârtha-vit)*, [aber] diese Darlegung ist nur eine Darlegung [und keine Tatsache].[194]

[Feststellung einer Ansicht:] (95ab) Wenn ein Produkt *(kārya)* vernichtet wird, [gilt] bezüglich des Produkts seines Produkts [auch] die Vernichtung seines Produkts.[195] (95c-96a) Tausende von Momenten *(kṣaṇa)*

---

die erste Variante vor allem den Vorteil, daß sie syntaktisch besser zu begründen ist.

[193]Mit Blick auf die folgende Diskussion kann diese obskure Bemerkung dahingehend interpretiert werden, daß sie das Thema der Kausalitätsbeziehung hinsichtlich der Zerstörung einleitet. So gilt nach der Lehre des *satkāryavāda* , genauer des *pariṇāmavāda* (Sāṃkhya) und des *ābhāsavāda* (nicht-dualistischer Śivaismus), daß im Prozeß der Evolution die Wirkung aus ihrer Ursache heraustritt — wobei die Ursache im Hintergrund ihrer Wirkung weiterbesteht. Umgekehrt wird die Wirkung im Prozeß der 'Zerstörung' nicht eigentlich zerstört, sondern nur verhüllt — sie besteht in latenter Form in ihrer Ursache weiter. Daher wird die ,Zerstörung' als ,Verhüllung' *(tirobhāva)* beschrieben.

[194]Die Nicht-Existenz ist bekanntlich ein umstrittenes Thema der indischen Erkenntnistheorie. Sie gilt nach Kumārila und dem Vedānta als eigenständiges Erkenntnismittel *(abhāva, an-upalabdhi)*; nach den Naiyāyikas wird die Nicht-Existenz entweder durch die Sinnliche Wahrnehmung oder den Logischen Rückschluß erfaßt, je nachdem, ob der Entsprechungsgegenstand ein Gegenstand der Wahrnehmung oder des Rückschlusses ist. Somānanda meint, daß der Zustand der Zerstörung (die ,Zerstörtheit') eines Gegenstandes nur die Interpretation einer weltlichen Erfahrung sei.

[195]Diese Stelle ist unübersichtlich. Anstelle von ,auch' (Alltagserfahrung) kann auch ,zuerst' (Nyāya-Vaiśeṣika) ergänzt werden. Die Reihenfolge ,Ausgangsstoff - Produkt - Produkt des Produkts' kann mit ,Faden - Tuch - Eigenschaft des Tuches' veranschaulicht werden. Der Satz bietet ein Beispiel für eine Darlegung *(prakriyā)*, vgl. V.94cd, d. h. für eine Beschreibung des Zerstörungsvorgangs. Nach der Alltagserfahrung wird bei der Zerstörung eines Gegenstandes gleichzeitig das Produkt und dessen Produkt vernichtet, z. B. der Krug und die Form des Kruges. Für den Nyāya-Vaiśeṣika gilt die erstaunliche Lehre, daß bei der Zerstörung eines Gegenstandes in einem ersten Moment die Ursache zerstört wird, z. B. das Tuch, darauf erst seine Wirkung, z. B. die Farbe des Tuches. Damit ist die Reihenfolge bei der Zerstörung gleich wie bei der Entstehung (vgl. Dh. N. Shastri 1964:20-22). Nach der Verhüllungs-Theorie des Sāṃkhya und des nicht-dualistischen Śivaismus werden die Evolute in der im Vergleich zur Manifestation umgekehrten Reihenfolge wieder in ihre Ursachen zurückgeführt. Hier spricht man nicht von ,Zerstörung',

vergehen,[196] weil die Zerstörung der einzelnen [Produkte] nach und nach *(kramāt)* [erfolgt] wie bei der Entstehung.

[Ansicht seitens śivaitischer Position:] (96b) Nach dem Willen Gottes [dauert es] endlose Momente.

[Einwand seitens buddhistischer Position:] (96c) [Es dauert nur] einen einzigen Moment.[197]

[Erwiderung seitens śivaitischer Position:] (96d) Nein, durchaus nicht, [denn] dies [wäre] dem Willen Gottes entgegengesetzt.[198]

[Einwand seitens buddhistischer Position:] (97a-c) Nach der *kṣaṇa-bhaṅga-* Lehre[199] [dauert die Zerstörung eines Produkts nur] einen einzigen Moment, [wobei] es unangebracht ist, [darauf zu verweisen, daß sie] über längere Zeit zu beobachten sei.[200]

[Erwiderung seitens śivaitischer Position:] (97d) Nein, dies ist nicht so, denn diese [Lehre] (d. h. der *kṣaṇabhaṅga-vāda*) wird hier im folgenden[201] widerlegt.

(98a-d) Durch seine Kraft wohnt Śiva in [jeder] beliebigen konkreten Gestalt *(ghana-rūpatva)*, wie auch [umgekehrt] alles [Konkrete] in der Formlosigkeit (/Immaterialität) *(amūrtatva)* existiert. Die Gleichheit *(samatā)* aller [Erscheinungen] ist offenkundig,[202] (99a) weil Wissen restlos allen zu eigen ist. (99b-100d) [Dies zeigt sich z. B. darin, daß]

---

sondern von ‚Lysis'.

[196]Wörtl.: „Hunderttausende ... entstehen" *(jāyante)*.

[197]Position des *kṣaṇa-bhaṅga-vāda*.

[198]Übersetzungsvariante: „(...), [denn] dies [würde] eine Unvereinbarkeit mit dem Willen Gottes bewirken."

[199]Momentarismus. Jedes „Ding" besteht nur einen Moment lang, eine Kette von Momenten gibt den Anschein von Dauer. Die Lehre hat das Bild einer Flamme vor Augen.

[200]Nach buddhistischer Lehre entspricht nur die unmittelbare Sinneswahrnehmung der Wirklichkeit, nicht so die sich darauf aufbauende vorstellungshafte Erkenntnis.

[201]Vgl. ŚD VI.36c-74d (mit Einschüben).

[202]Damit ist der in ŚD V.11a-d vorgelegte Einwand nach erfolgter Begründung endgültig widerlegt und die Ausgangsthese (ŚD V.2c-3d/-6d) bestätigt.

[A] das neugeborene Kind Milch saugt, bevor es ihm jemand beigebracht hätte, [B] ein Embryo im Mutterleib Nahrung aufnimmt und [C] Tiere, ohne angeleitet zu sein, Flüsse (/tiefströmende Wasser) durchqueren.[203]

[Einwand:] (101ab) Wenn Wissen allen zu eigen wäre *(sarvajñatva)*, müßten dann nicht alle Lebewesen *(śarīrin)* allwissend sein?[204]

[Antwort seitens śivaitischer Position:] (101c) In der Tat sind alle allwissend [1.] (101d-102b) kraft eines [festen] Entschlusses des Herzens (/aufgrund der geistigen Vorstellung) *(manaḥ-saṃkalpanā)*.[205] Mit einem fest entschlossenen Herzen (/zielgerichteten Denken) *(saṃkalpaka citta)* [erlangen sie] zweifellos jegliches Wissen. (102cd) Und die Wirklichkeit *(satyatva)* der Vorstellungen *(saṃkalpa)* wurde [bereits] vorne[206] erläutert. [Andere Wege, die Allwissenheit zu verwirklichen:] [2.] (103ab) Oder aufgrund der Befähigung zur Wahrnehmung *(grahaṇatā)* aller Dinge durch Ausdauer in der schrittweisen Methode (/nach den Regeln des Krama).[207] [3.] (103c) Oder durch Unmittelbare Wahrnehmung *(praty-*

[203] Vgl. Abschnitt 2.5.3, Sprachbilder (3) und (4) zusammen mit ŚD V.75d, 76a.

[204] Dieser Einwand bezieht sich auf die genaue Auflösung des Kompositums ‚*sarva-jñatva*' (99a). Vgl. 5.4 „Klärung zentraler Begriffe", 4.6.6 „Alle sind allwissend" und B. Mayer-König 1996a.

[205] Dies ist möglicherweise eine Anspielung auf *śāmbhavopāya*, in welchem die Kraft des Willens *(icchā)* vorherrscht (Jaideva Singh, ŚS, 1979:xix).

[206] Vgl. Kap. IV.7c-9d, 32a-33b. Vgl. auch B. Mayer-König (erscheint demnächst): „The Concept of vidyā and vikalpa acc. to Abhinavagupta." Abschnitt „vikalpa".

[207] Diese bedeutsame Stelle steht für allerlei Interpretationen offen. Während R. Chaturvedi (1986:212) YS III.52 *(kṣaṇa-tat-kramayoḥ saṃyamād vivekajaṃ jñānam)* nahelegt, in dem die Konzentration auf den Moment der Gegenwart und die Reihe solcher Momente empfohlen wird, erscheint mir eine Kongruenz mit gewissen Versen aus dem *Vijñānabhairava* plausibel, zumal dieser Text bereits im 8. Jh. „sehr bekannt" war (Jaideva Singh (1979) 1981:x) und in seinem integralen Ansatz mit dem Gedankengut Somānandas verwandt ist. Dort heißt es in Vers 56 (Zählung und Zitat nach J. Singh (1979) 1981:50-53):
bhuvanâdhvâdi-rūpeṇa cintayet kramaśo 'khilam /
sthūla-sūkṣma-para-sthityā yāvad ante mano-layaḥ //
„One should contemplate step by step on the whole universe under the form of *bhuvana* and other adhvas (courses) as being dissolved successively from the gross state into the subtle and from the subtle state into the supreme state till finally one's mind is dissolved in *Cinmātra* (pure consciousness)." J. Singh erklärt dazu: „... the emphasis is on the transformation of the individual consciousness by its dissolution into the universal Divine

akṣa) und andere Methoden [zur Heilsfindung] *(upāya)*,[208] [4.] (103d) oder auch ohne Mittel *(nirupāyatā)*,[209] [5.] (104a) oder auch mittels dieser oder jener Tradition *(rūḍhi)*.[210]

(104b-d) Da Wissen in allem vorkommt, bestehen alle in der Tat als Allwissende (d. h. wissen alle alles) durch eine Erscheinungsform, deren Wesen bei allen [gleich] ist.[211] (105ab) Alle Erscheinungsformen bestehen überall (/aufgrund von allem) sich selbst (/ihr eigenes Wesen) erkennend. (105c-107b) Durch mein Selbst (/Wesen) *(ātman)* kennt (sich) der Krug und ich (er-) kenne (mich) durch das Wesen des Kruges.[212] Durch das Wesen von Sadāśiva kenne ich (mich) und dieser kennt (sich) durch mein Wesen. Durch das Wesen Śivas [erkennt sich] Yajñadatta,[213] und durch das Wesen Yajñadattas [kennt sich] Śiva. Durch das Wesen Sadāśivas kennt (sich) der Krug und dieser (sich) durch das Wesen des Kruges. (107cd) Alle Erscheinungsformen sind ihrem Wesen nach alles, weil die [wahre] Natur *(svarūpa)* eines jeden allen zu eigen ist. (108ab) Hier[214]

Consciousness *(Manolaya* or *cittapralaya)*. So, this is *Śāktopāya* leading to *Śāmbhava* state.“ Weitere relevante Verse sind (Zählung nach J. Singh): VBh Nr. 30, 33, 34. Es ist ferner nicht ausgeschlossen, daß Somānanda hier auf den Krama im Sinne einer bestimmten śivaitischen Schule verweist. Zu Somānandas Beziehung zu dieser Schule vgl. 1.2.3.4 (A).

208 Evtl. Methoden, die zunächst von der Erscheinungswelt ausgehen und z. B. mit dem Atem und Riten arbeiten, vgl. *āṇavopāya*.

209 D. h. *an-upāya*. Dies ist „der neue Weg“. Vgl. hier, 1.2.3, „Die Besondere Leistung des Somānanda“.

210 Somānanda erkennt andere Traditionen an. Dies entspricht einer Grundhaltung von Toleranz und der Einsicht, daß verschiedene Wege zum Ziel führen.

211 Übersetzungsvarianten: „(...) durch das wahre Wesen aller“, „(...) aufgrund der Natur des Wesens aller“.

212 Den Instrumental (z. B. ‚*mad-ātmanā*‘) interpretiert Mark Dyczkowski (1987:50) in kausalem Sinne: „The jar knows because it is of my nature (...) and I know it because I am of the jar's nature. I know because I am of Sadāśiva's nature and He knows because He is of my nature; (...)“ Die Interpretation in kausalem Sinne („because“) wirkt zunächst verblüffend (weshalb sollte meine Natur bewirken, daß der Krug etwas weiß?); sie verweist auf die Durchdrungenheit und Durchdringung der Natur des einen durch die Natur des anderen. Die Interpretation in instrumentalem Sinne („durch“) verweist stärker auf den Erkenntnisprozeß selbst, wobei jeder Erkenntnisgegenstand einen Anreiz zur Selbsterkenntnis darstellt nach dem Grundsatz „der eine erkennt sich durch den anderen (/in dem anderen)“. Vgl. Abschnitt 4.6.5. Ebenfalls in instrumentalem Sinne übersetzt Raffaele Torella 1994:XVI.

213 Bezeichnung für eine beliebige Person, ähnlich wie ‚Devadatta‘, vgl. ŚD V.23b, c.

214 D. h. (a) „in dieser Welt“ oder auch (b) „in diesem Lehrgebäude“.

ist jedem (/allem) alles zu eigen, dadurch daß sich die vielfältigen Erscheinungsformen ihrem Wesen nach entsprechen. (108cd) [So ist] meine [wahre] Natur dem Krug zu eigen [und] mir diejenige des Kruges. (109a-d) Śiva selbst[215] *(svayam)* besteht durch die mannigfachen Erscheinungsformen sich selbst erkennend [als immanent] in der Gestalt manifestierter Geistigkeit, unterschieden in vielfältige Teile [und dabei] endlos.

(110a-d) Auf diese Weise ist die Gleichheit *(sāmya)* aller in allen Erscheinungsformen erwiesen. Damit ist die Natur Śivas, die überall und alles ist, erklärt worden.

[215] D. h. er ist unabhängig von anderen. Er ist der Eine ohne einen zweiten. Er ist das eine erkennende Subjekt, der eine Handelnde. Vgl. Abschnitt 1.1.4, *svātantryavāda*.

5.2 Der Sanskrit-Text

atha
śrī-śiva-dṛṣṭau
pañcamam āhnikam

atha cet sarva-bhāvānāṃ na vinā tattvam ekakam |
samanvayo 'sti tad idaṃ katham aikyaṃ vibheditam || 1 ||

tadapi sarvadâstîha tad-artham iha varṇyate |
yathā sarveṣu bhāveṣu samatâsty eka-rūpatā || 2 ||

na jātu-⋆-cid-⋆-vibheditvaṃ tathā tad upakarṇyatām |
cittvāt sarva-padârthānāṃ viśeṣaḥ kena kathyatām || 3 ||

vibhedeṣv api tad-vyāptyā ⋆bhedeṣv apy ekatā sthitā |
icchāvantaḥ sarva eva vyāpakāś ca samastakāḥ || 4 ||

amūrtāś ca tathā sarve sarve jñāna-kriyâtmakāḥ |
prabhavaś ca tathā sarve icchâmarśās tathâkhilāḥ || 5 ||

sarve svâtma-paricchedavanto nityam avasthitāḥ |
vikāsâhlādavantaś ca sarve nirvṛti-yoginaḥ || 6 ||

ghaṭâdīnāṃ samastānām icchâder alpatâsti cet |
anyatra dehe sarpâdau dīpâdau nâgnitâlpake || 7 ||

sv-alpa-tejasi dārḍhyād vā sarvatra śiva-tulyatā |
bhaved icchâdi-viṣaye sarvatra pravisāriṇī || 8 ||

duḥkhâdinā viśeṣaś cet tatrâpy aśivatā naca |
duḥkhe 'pi pravikāsena duḥkhârthe dhṛti-saṃgamāt || 9 ||

dṛśyate bandhanaṃ teṣu dhṛtiḥ kīṭâdike tathā |
nirvṛtyā yatra yogo 'sti tatraiva śivatā sphuṭam || 10 ||

---

[215] Dies ist eine Transliteration des Textes *Śivadṛṣṭi*, Kapitel V, nach der Ausgabe der KSTS Nr.54. Mit ‚⋆' wurden die Stellen gekennzeichnet, die bei der Transliteration der Devanāgarī-Schrift alternativ auflösbar bleiben. Dabei ist die Bedeutungsveränderung je nach Zusammenschreibung oder Trennung erheblich. Die Aussage des Textes soll nicht durch eine Entscheidung bei der Transliteration vorweggenommen werden.

atha cec cidvatām etad vaktum yuktaṃ kadācana |
pṛthivy-āder hi mūrtasya ghaṭâder vā na yujyate || 11 ||

naivaṃ ghaṭasya caitanyam asti jñānāt sva-karmaṇi |
nâjñātvā kartum iṣyeta tathā cid-avabodhanāt || 12 ||

prakāśa-jñāna-jananāj janaḥ kartā jaḍe katham |
jaḍena vyajyate nâpi caitanyam ajaḍâtmakam || 13 ||

cetanecchā-vaśād bāhya-sampatter ajaḍaḥ katham |
tiṣṭhaty-ādi-kriyāyāṃ hi kartṛtvaṃ na jaḍe bhavet || 14 ||

kartṛtvam upacārāc cet kriyāyā apy asatyatā |
prayojyatvam athocyeta pravṛttaṃ hi pravartate || 15 ||

jānan kartāram ātmānaṃ ghaṭaḥ kuryāt svakāṃ kriyām |
ajñāte svâtma-kartṛtve na ghaṭaḥ sampravartate || 16 ||

sva-karmaṇi mamaitat tad ity ajñānān na ceṣṭanam |
kūlaṃ pipatiṣati gor vyavahāraḥ prasidhyati || 17 ||

ghaṭâder bhavatā jñātam â-*-caitanyaṃ kathaṃ yadi |
ceṣṭonmeṣâdy-abhāvāt tan mūrchite kiṃ kariṣyasi || 18 ||

prāṇâdy-unmeṣa-virahād abhivyaktaṃ nu kasya tat |
sarva-caitanya-vāde tu cārvāko 'tra na sidhyati || 19 ||

pratyekaṃ paramâṇau cec caitanye 'neka-cetanāḥ |
ghaṭâdayaḥ prasajyante paramâṇu-kathā nahi || 20 ||

tathā vā śiva-tattvasya sambhūter athavâtathā |
ekaikaśo 'sti caitanyam anabhivyakta-rūpakam || 21 ||

itaś ca te 'pi cidvantaḥ svâtmani jñāna-yogataḥ |
svayam eva na cej jñānam ātmany eṣāṃ prajāyate || 22 ||

nânyathā grahaṇaṃ teṣāṃ deva-dattena ced bhavet |
deva-datto 'tra kiṃ kuryāc cakṣuś cet prerayed ghaṭe || 23 ||

golakaṃ na prayātîha śakter avyatirekataḥ |
śaktimad-bhogatāyāṃ vā tatraiva yadi vedanam || 24 ||

ātmano vyāpakatvena śarīre vyarthatā bhavet |
jaḍatvād athavā śaktas tac-chaktyā tad-ghaṭo bhavet || 25 ||

purā śakter ānayane cakṣuḥ śaktaṃ na veti vā |
tasyâpi śakteḥ kalpyatve bhavaty ānantya-saṃgamaḥ || 26 ||

prāk śakter atha sāmarthyaṃ śakteḥ śaktatvam āpatet |
manaso naca bāhye 'sti tasyâpi prasaraḥ kvacit || 27 ||

śaktir ghaṭe 'tra kiṃ kuryād gṛhītvântar athâviśet |
budhnodarâdikaṃ tat tu gṛhītvā naca yujyate || 28 ||

tathâkāra-guṇatvān na dravyāc ca calanaṃ pṛthak |
śakter nacâpi taj-jñānaṃ yena sā tan nivedayet || 29 ||

antar-viśati cec chaktir antar apy upalambhanam |
apraveśān na manasaḥ sambandha upapadyate || 30 ||

vibhutvenendriyāṇāṃ te kiṃ vṛthaiva śarīratā |
cakṣuṣā ced arpitaṃ me manasâtmany athârpyate || 31 ||

tad ātmany aparokṣatve bhaved āpta-vacaḥ sphuṭam |
ye vikalpāḥ śakti-gatās te 'py āyānti manaḥ prati || 32 ||

cakṣū-*-raśmi-gamatvaṃ cet sa pratyakṣo 'rka-raśmivat |
bhāvānāṃ pratibimbatva ātmano 'pi na yuktatā || 33 ||

pratibimbeṣv asatyatvād amūrteṣv eṣv agocarāt |
tasmād ghaṭaḥ svam ātmānam avagacchann avasthitaḥ || 34 ||

tad-aikyāt tac-cakṣuṣaiva prakriyā cet kathaṃ sthitā |
tathā śivasya sargād vā prakriyāyās tathâtmanaḥ || 35 ||

andhâder anya-dṛṣṭyâtra ghaṭaḥ kiṃ prathate na cet |
śivatvasya tathā vyakter ghaṭasyecchā tathâsti vā || 36 ||

icchāvattvam anenaiva nyāyenâsya nijāṃ kriyām |
anicchur na karoty evam ata evâsti nirvṛtiḥ || 37 ||

nânirvṛtau pravarteta sphuṭe jñāna-kriye sthite |
karma-prabhavaṇatvāt tat-prabhutvam avadhāryate || 38 ||

svecchā-karma-vimarśena svecchā-karmatvam ādṛtam |
sarve padârtha-rūpeṇa sāmānyenârthavattayā || 39 ||

vyāpakā vyapadiśyante sva-kārya-vyāpanād atha |
yadi te na svayaṃ-grāhyā gṛhyante naiva cakṣuṣā || 40 ||

bāhyâvayava-tad-yogāt tad-antara-viyogataḥ |
paṭo gṛhītaḥ sakala iti na syāt pramā kvacit || 41 ||

sarva-jñatvam apraveśād vyavadhānâdi-yogataḥ |
nacânyâvayavatvena tad anyeṣv anumānatā || 42 ||

na cânyâvayavaiḥ sârddhaṃ sambandha-grahaṇaṃ purā |
tasmān nânyena gṛhyante pratyakṣeṇa kadācana || 43 ||

tat-sthāna eva taj-jñānā saṃvid eṣā vimṛśyatām |
nacâpy asty anumānena pareṣāṃ grahaṇaṃ kvacit || 44 ||

dhūmāt tatra gṛhītaṃ kiṃ sāmānyaṃ naiva gṛhyate |
agrāhyatvāt tasya tadā viśeṣe dūrataiva te || 45 ||

deśo 'pi na gṛhīto 'tra dhūma-lekhânurūpataḥ |
nacâpi nimne hrasve vā niścayo 'trâvagamyate || 46 ||

atrâpi kvâpi vâstîti kalpanā kalpanaiva hi |
yatra yatra bhaved dhūmas tatrâgnir ity aniścayāt || 47 ||

tatrâkāśe sthito dhūmo na vahneḥ kaṇa-mātrakam |
dhūmena vyāpito deśo bhaved agnimayo 'khilaḥ || 48 ||

tad-budhnâvayavair vâtha te 'pi yānty ūrdhvatāṃ kṣaṇāt |
budhnas tair naca sambaddhaḥ kadācic cakṣuṣo bhavet || 49 ||

sambandho graha-kāle tu na-cordhvâvayavair bhavet |
vahner dūratara-sthityā vahni-śliṣṭeṣv alakṣyatā || 50 ||

nacâpi vahnir janakaḥ kāṣṭheṣv eva hi darśanāt |
ata eva yatra vahnir bhāsvān no dhūmitā 'tra tu || 51 ||

sannidhānād athâgneś ca cully-ādeḥ sannidhir na kim |
dhūmena janyate jñānaṃ vahnir atreti te yadi || 52 ||

kutra te 'nyatra dṛṣṭatvāt tad-dṛṣṭer agni-dṛṣṭatā |
atreti dharmitā kasya parvatâdau samastake || 53 ||

tat-sāmastyasyâgrahaṇād adṛṣṭe dharmitā kutaḥ |
dṛṣṭaś cet sarva-ghaṭavat tad-aṅgasyâgni-darśanam || 54 ||

svârthânumānaṃ naivaṃ cen na śabdair antare sthitam |
agnir eṣo 'tra dhūmo vā darśayen na hy adarśane || 55 ||

eṣa ity apadiśyeta taj-jñānaṃ janayet katham |
karaṇatve kartr-apekṣā kartṛtve tad-apekṣatā || 56 ||

vahnes tu tatrâpekṣyatve janakatvaṃ vyavasthitam |
yac ca yad viṣayaṃ jñānaṃ taj-⋆-janyaṃ tasya dṛṣṭavat || 57 ||

dhūmād agni-pratītiś ca nacâyaṃ niyamaḥ sthitaḥ |
kakṣa-bhūrjâdi-jo vahnir guhâkāre jvalan gṛhe || 58 ||

mahāntaṃ dhūmam utpādya tat-⋆-kālaṃ vāriṇā hataḥ |
tatra kevala-dhūmâsthā na vahni-prāptir asti te || 59 ||

tasmāt tad-vyapadeśe na vahniḥ svaṃ vinivedayet |
vīkṣyâtmanā tathâtmānaṃ vinītavad avasthitam || 60 ||

etayaiva diśā dūṣyaṃ sva-bhāvâdyam asaṃśayam |
parânumāne pakṣâdau dharmâder bhedya-bheditā || 61 ||

anumānasyânyathânyair dūṣaṇā pravidhīyate |
avasthā-deśa-kālānām ity ādibhir udāhṛtaiḥ || 62 ||

yatra deśe ca kāle ca pravṛttis tatra saṃgamaḥ |
tatraiva vyavahāritva-sambandhântaratā yataḥ || 63 ||

na câpi sthira-bhāvānāṃ kvâpy asti vyabhicāritā |
sūryaḥ prakāśakaḥ kvâpi kāle deśe 'nyathā bhavet || 64 ||

śabdair arthāḥ pratīyante sarvatraivaṃ kva niścayaḥ |
sphoṭād artha-pratītiś ced vyajyate taiḥ kva nirṇayaḥ || 65 ||

tasyâpi sarva-deśyatvān niścayaḥ kena labhyate |
bhojanâder aceṣṭatve vyavahāra-vilopitā || 66 ||

anumānaṃ na câstîti pakṣâdir nopayujyate |
gopāla-ghaṭikânyaiś ca ghaṭitā na hy asambhavāt || 67 ||

na bhāṇḍe śakyate dhūmaḥ praveṣṭuṃ vahni-varjite |
tasmād varṇanikaiveyaṃ parasyândhyāya kalpitā || 68 ||

yair uktaṃ siddha-sādhyatvaṃ sāmānye tan na dūṣaṇam |
atreti tat-prayogatvād dig-deśâdyair viśeṣitā || 69 ||

na sarveṣāṃ viśeṣāṇāṃ pratyakṣe 'pi bhaved grahaḥ |
viśeṣa-pūrvatâdhyakṣe 'viśeṣo 'sty anumānataḥ || 70 ||

ato nâsty anumānasya dūṣaṇâdyaiḥ prabhāṣitaiḥ |
tena pūrvoktayā nītyā bhāvānāṃ sva-grahaḥ sthitaḥ || 71 ||

nâpy āpta-vacana-grāhyaḥ sāmānyād vā viśeṣataḥ |
sāmānyād anumānokta-dūṣaṇaṃ tad viśeṣataḥ || 72 ||

pratyakṣatvaṃ prasajyeta tathâptatve 'py aniścayāt |
svātantryaṃ naca śabdasya racanātvena yujyate || 73 ||

tatrâpi vyañjakâpekṣā syāt parāyattataiva hi |
arthâpatty-ādinā nâpi tad-anarhopayogataḥ || 74 ||

pratibhā ca pramāṇatve varṇyamānā na śobhate |
kāka-tālīya-rūpatvād aśvâdes-taraṇād atha || 75 ||

tad-ahar-jātakasyâpi vāsanā sânya-janma-jā |
tat-taj-jātīya-dharmo vā tathā-*-jñāna-sva-bhāvatā || 76 ||

vyāpakatvāc chivatvasya sarva-jñatvād bhaved atha |
tasmād etac ca saṃjñeyaṃ sarvaḥ svâtmānam ātmanā || 77 ||

jānann avasthito dūre svargâdau niraye 'thavā |
pratyakṣâdi-prakriyāyās tathā * śiva-kṛta-sthiteḥ || 78 ||

nau-tara-bhrānti-nāśâdau samyag-dṛṣṭi-samudgamāt |
yama-sainika-sad-dṛṣṭi-dharâdeś calanodgamāt || 79 ||

bhū-kampanāc ca śeṣâdi-calanāc cen na sarvataḥ |
gamâgamena vāyv-ādeḥ kânyā bhavati cetanā || 80 ||

sarvatra devatâtmatvāj jaḍeṣv apy upavarṇitā |
potâdeś ced upāyena dṛṣṭe dīpâdy-upāyatā || 81 ||

tatra cet su-prasiddhatve tathā tatra prasiddhitaḥ |
tulya-kālaṃ dvayor dvaidhaṃ naivaṃ yat tad-alakṣyatā || 82 ||

tad-*-deśatvaṃ punaḥ kasmād iti cet tat tathâgrataḥ |
bhāvā mūrtāḥ sarva eva sūkṣma-sūkṣmatarâdinā || 83 ||

jñeyā avayavenaite yāvad yāvad adarśanāḥ |
aṇūnām atha mūrtatvād evaṃ cet kiṃ na darśanam || 84 ||

sūkṣmatvāt tarhy adṛśyatvam aspṛśyatvam amūrtatā |
tair adṛśyair yad ārabdhaṃ tat tathaivâtha saṃhateḥ || 85 ||

dṛśyatvaṃ teṣu saṃghātāt kiṃ teṣāṃ rūpatā-kṣatiḥ |
sva-rūpa-miśrī-bhāvo vā naivaṃ cet tarhy amūrtatā || 86 ||

ye tatra pṛṣṭhato vṛttās te pratyekam amūrtakāḥ |
amūrtatvena bhāvānāṃ darśanaṃ nânyathā bhavet || 87 ||

jñāna-sva-rūpa-grahāṇāṃ tad-grahāt tad-grahaḥ kila |
atat-sva-rūpa-rūpatve nânyasyânya-grahād grahaḥ || 88 ||

evam indriya-śaktīnāṃ jñānam antaḥ-praveśanāt |
sāmānyā mūrtatā vyāptā hy amūrtatvaṃ tad-agrataḥ || 89 ||

katham ākāra-ghaṭanā vyomni nityeva nīlatā |
ātmecchātaḥ sthitā bhāvāḥ sthitaivâsāv amūrtatā || 90 ||

māyīyatve jagati vā prākṛte vânyathâpivā |
amūrta-kāraṇair yogāt tan-mūrtatvaṃ nivāryate || 91 ||

avidyā-yogato vâpi śākta-rūpatvato 'pivā |
jñānasyâpi bahī-rūpe śabda-rūpe 'pivā tathā || 92 ||

etad eva hi yuktaṃ tu ghaṭâder bāhyam ekataḥ |
kuḍyâdi-nirgatāc caiva yogināṃ kvâpi darśanāt || 93 ||

agraka-vyavadhānâder atha cet kārya-nāśitā |
padârtha-vit-prakriyayā prakriyā prakriyaiva sā || 94 ||

kāryasya nāśe tat-kārya-kārye tat-kārya-nāśitā |
kṣaṇa-lakṣāṇi jāyante kramāt tat-tad-vināśataḥ || 95 ||

tathotpattau kṣaṇânantyam īśvarecchā-vaśād atha |
kṣaṇa eko nacaivaṃ tac ceśvarecchā-virodha-kṛt || 96 ||

eka-kṣaṇatvaṃ lakṣyasya bahu-kālasya nârhatā |
kṣaṇa-bhaṅgān nacaivaṃ hi sa nivārya ihâgrataḥ || 97 ||

sva-śaktyā ghana-rūpatve śiva āste kvacit tathā |
sthitaṃ sarvam amūrtatve sarveṣāṃ samatā sphuṭā || 98 ||

sarva-jñatvād aśeṣasya tad-ahar-jāta-dārake |
kṣīrâdike nigalanāt tadā kāle 'py aśikṣite || 99 ||

udara-sthasya ca grāsa-grahaṇān mātur antare |
aśikṣitānāṃ taraṇāt prāṇināṃ nimnagā-jalāt || 100 ||

sarva-jñatve na kiṃ sarve sarva-jñāḥ syuḥ śarīriṇaḥ |
sarva eva hi sarva-jñā manaḥ-saṃkalpanā-vaśāt || 101 ||

saṃkalpakena cittena tat-taj-jñānam asaṃśayam |
saṃkalpānāṃ ca satyatvaṃ purastāt pratipāditam || 102 ||

sarva-bhāva-grahaṇatā-yogyatvād vā krama-sthiteḥ |
pratyakṣâdyair upāyair vā nirupāyatayâpivā || 103 ||

tat-tad-rūḍhi-vaśād vâpi sarva-jñatva-pravartanāt |
sarve sarvâtma-bhāvena sarva-jñā vā vyavasthitāḥ || 104 ||

sarve bhāvāḥ svam ātmānaṃ jānantaḥ sarvataḥ sthitāḥ |
mad-ātmanā ghaṭo vetti vedmy ahaṃ vā ghaṭâtmanā || 105 ||

sadā-śivâtmanā vedmi sa vā vetti mad-ātmanā |
śivâtmanā yajña-datto yajña-dattâtmanā śivaḥ || 106 ||

sadā-śivâtmanā vetti ghaṭaḥ sa ca ghaṭâtmanā |
sarve sarvâtmakā bhāvāḥ sarva-sarva-sva-rūpataḥ || 107 ||

sarvasya sarvam astîha nānā-bhāvâtma-rūpakaiḥ |
mad-rūpatvaṃ ghaṭasyâsti mamâsti ghaṭa-rūpatā || 108 ||

nānā-bhāvaiḥ svam ātmānaṃ jānann āste svayaṃ śivaḥ |
cid-vyakti-rūpakaṃ nānā-bheda-bhinnam anantakam || 109 ||

evaṃ sarveṣu bhāveṣu sarva-sāmye vyavasthite |
tena sarva-gataṃ sarvaṃ śiva-rūpaṃ nirūpitam || 110 ||

iti śrī-śiva-dṛṣṭau śrīmat-somânanda-prabhu-pāda-viracitāyāṃ
samatā-pratipādakaṃ nāma pañcamam āhnikam || 5 ||

5.3 Lesarten

5.3.1 Alternative Leseweisen der Ausgabe der KSTS

(1.) Mehrdeutigkeiten, die sich je nach getrennter Betrachtung oder Verbindung zu Komposita ergeben. Nicht alle scheinen beabsichtigt zu sein.[216]

(1.1) Die Zusammenschreibung ist in der Devanāgarī-Schrift notwendig und zeigt nicht, ob es sich um ein Kompositum handelt oder um getrennte Worte. Folgende Lautfolgen treten auf: (a) auf Konsonant folgt Konsonant, (b) auf Konsonant folgt Vokal, (c) isolierter (?) Vokal und Konsonant, (d) Vokal und Vokal:

tad-api +[217] *(tadapi)* oder *tad api* (ŚD V.2a); *tad-artham* (T)+ oder *tad artham* (2b); *jātu cid-vibheditvam* + oder *jātu-cid vibheditvam* oder *jātu-cid-vibheditvam* (doppelte Lesung, event. Komp.)(3a); *agnitā-alpake* oder *agnitā alpake* + (7d); *jñātam ā caitanyam* oder *jñātam âcaitanyam* oder *jñātam ā-acaitanyam* + (18ab); *tad-aikyāt* (T)+ oder *tad aikyāt* (35a); *tac-cakṣuṣaiva* (T) oder *tac cakṣuṣaiva* (35a); *tad-dṛṣṭer* (T)+ oder *tad dṛṣṭer* (53b); *taj-janyaṃ* (T)+ oder *taj janyaṃ* (57d); *tat-kālaṃ* (T) oder *tat kālaṃ* + (59b); *tad-viśeṣataḥ* (T) oder *tad viśeṣataḥ* + (72d); *tad-deśatvaṃ* (T) oder *tad deśatvaṃ* + (83a); *tad-ahar...* (T)+ oder *tad ahar...* (99b); *grahanatā-ayogyatvād* (T) oder *grahanatā-yogyatvād* (T)+ (103a).

(1.2) Die Zusammenschreibung ist von der Devanagarī her nicht notwendig; sie deutet daher auf ein Kompositum oder ist ein Druckfehler (oder eine Konvention, z. B. *naca*):

...vyāptyâbhedeṣv ... (Instr. u. Neg.) oder *...vyāptyā bhedeṣv ...* + (4ab) (demnach Druckfehler); *tathā-cid-avabodhanāt* oder *tathā cid-avabodhanāt* + (12d)(demnach Druckfehler); *cakṣū-raśmi-gamatvaṃ* oder *cakṣū raśmi-gamatvaṃ* + (33a) (demnach Druckfehler); *antaratâyataḥ* oder *antaratā yataḥ* + (63d) (Druckfehler); *tathâjñāna...* oder *tathā jñāna...* + (76d) (demnach Druckfehler); *tathā śiva-kṛta-sthiteḥ* oder *tathā-śiva-kṛta-sthiteḥ* + (78d) (Druckfehler?).

(2.) Schreibweisen

Bevorzugt zusammengeschrieben erscheinen: *naca* (9b, usw.), aber: *na*

[216] Vgl. die Übersetzung und die Anmerkungen dazu.

[217] (T) für Tatpuruṣa-Kompositum, + für Präferenz.

câpi (64a); *nahi* (20d); *apivā* (91b, usw.). Für *(pra-)sidhyati* erscheint bevorzugt Verdoppelung *(pra-)siddhyati* (17d, 19d).

5.3.2 Abweichungen bei der Ausgabe von R. Chaturvedi

(1.) Gewollte (?) Veränderungen

(1.1) Trennung (und damit Aufhebung der Mehrdeutigkeit bzw. eines KSTS-Druckfehlers oder andere Schreibweise) bei:

statt *jātu-cid-vibheditvam* erscheint *jātu-cid vibheditvam* (3a); statt *...vyāptyâbhedeṣv...* erscheint *...vyāptyā bhedeṣv...* (4ab); statt *naca* erscheint *na ca* (9b, 27c, 42c, 46c, 49c, 50b, 51a, 58b, 73c, 96c); statt *tathā-cid-avabodhanāt* erscheint *tathā cid-avabodhanāt* (12d); statt *cakṣū-raśmi...* erscheint *cakṣū raśmi...* (33a); statt *atha sāmarthyam* erscheint *atha-sāmarthyam* (27a) (falsch, da kein Kompositum); statt *tad-dṛṣṭer* erscheint *tad dṛṣṭer* (53b) (falsch, da Kompositum); statt *sarva-ghaṭavattad-aṅgasya* erscheint *...ghaṭavat tad-...* (54cd) (korrekte Verdeutlichung); statt *antaratâyataḥ* erscheint *antaratā yataḥ* (korrekt) (63d); statt *apivā* erscheint eine getrennte Schreibweise: *api vā* (91b, 92b, 92d, 103d); statt *bahī-rūpe* steht *bahī rūpe* (92c) (falsch, da Kompositum).

(1.2) Wortveränderungen:

statt *janaḥ kartā jaḍe katham* steht *janeḥ karttā jaḍaḥ katham* (13b); statt *evam ata ...* erscheint *evaṃ yata ...* (37cd); statt *calanāc cen na sarvataḥ* steht *calanāc caiva sarvataḥ* (80b) (mit Fußnote: „*cen na* lautet eine andere Lesart" (p.203)).

(2.) Druckfehler, bzw. alternativ mögliche Schreibweisen

Bei *sandhi* wurde statt einem langen *(â)* oft die populäre Schreibart *(...ā'...)* oder *(...ā"...)* gedruckt, z. B. *...ā'sty* (2d). Statt einfachem ‚t' wurde häufig ein verdoppeltes ‚tt' gedruckt, z. B. statt *mūrtasya* erscheint *mūrttasya* (11c), statt *kartā* erscheint *karttā* (13b). Aber: statt *arthāpatty* erscheint *arthāpaty* (74c) (Fehler). Es wurden gelegentlich Kommas hinzugefügt (12a, 72a, 72c, 86a).

5.3.3 Abweichungen bei Manuskripten

Aufgrund der mageren und dazu lückenhaften Manuskriptlage (s. 2.2) können hier nur die Manuskripte (1) (Egmore Manuscripts Library, Madras) und (5) (Oriental Research Institute and Manuscripts Library, Tri-

vandrum) zur Untersuchung herangezogen werden. Alle anderen Texte sind entweder zerstört oder brechen vor dem fünften Kapitel ab bzw. konnten nicht verifiziert werden.

5.3.3.1 Abweichungen beim Ms. (1) aus Madras

Das oben im Abschnitt 2.2 unter der Nr. (1) beschriebene Manuskript Nr. 15341 der Egmore Manscripts Library, Madras, wurde bereits zur Herausgabe des Textes in den *Kashmir Series of Texts and Studies*[218] herangezogen;[219] die Abweichungen vom veröffentlichten Text sind daher gering. Sofern sie von Belang scheinen, sind sie im folgenden übersetzt. Die Lesarten lauten wie folgt:[220]

(ŚD V.1a) Anstelle von ‚*atha cet*' steht ‚*athoktaiḥ*'.

(ŚD V.12a) Anstelle von ‚*naivaṃ ghaṭasya caitanyam asti*' steht ‚*te naivaṃ ghaṭa-caitanyam asti*'.

(ŚD V.12c) Anstelle von ‚*nâjñātva*' steht ‚*nâjñātuṃ*'.

(ŚD V.15d) Anstelle von ‚*pravartate*' steht ‚*pravartyate*'.

(ŚD V.19b) Anstelle von ‚*nu kasya tat*' steht ‚*na kasya tat*'.

(ŚD V.28c) Anstelle von ‚*budhnodarâdikaṃ tat tu*' steht ‚*badhnodarâdikaṃ tattvaṃ*'.

(ŚD V.38a) Anstelle von ‚*pravarteta*' steht ‚*pravartate*'.

(ŚD V.39d) Anstelle von ‚*sāmānyenârthavattayā*' steht ‚*sāmānyenâthasattayā*'.

(ŚD V.44ab) Anstelle von ‚*tat-sthāna taj-jñānā saṃvid eṣā vimṛśyatām*' steht ‚*tat-sthāna taj-jñānāt saṃvid eṣām vimṛśyatām*'. „Unter diesen Umständen [und] aufgrund ihrer Erkenntnis muß man einsehen, daß ihnen Geistigkeit zu eigen ist."

(ŚD V.48c) Anstelle von ‚*vyāpito deśo*' steht ‚*vyāpyate deśo*'.

---

[218] ŚD, KSTS Nr. 64, Srinagar 1934.

[219] Op.cit., Preface, p.i.

[220] An dieser Stelle möchte ich der Egmore Manuscripts Library, Madras, für die freundliche Ermöglichung einer Kopie des Manuskripts danken. Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Parmaji, Warangal, der mir während seines Gastaufenthaltes am Südasien-Institut, Heidelberg, beim Lesen der altertümlichen Telugu-Schrift behilflich war.

(ŚD V.49c) Anstelle von *,sambaddhaḥ'* steht *,sambandhaḥ'*. „Niemals besteht eine Verbindung des Auges mit den [Teilen], mit welchen der Boden [verbunden ist]" (49cd).

(ŚD V.53c) Anstelle von *,atreti'* steht *,asyeti'*.

(ŚD V.63a) Anstelle von *,yatra'* steht *,tatra'*.

(ŚD V.63cd) Anstatt *,tatraiva vyavahāritva-sambandhântaratâ yataḥ'* steht *,tatraiva vyavahāritvāt sambandhântaratânyataḥ'*.

(ŚD V.65d) Anstelle von *,kva'* steht *,kiṃ'*.

(ŚD V.78b) Anstelle von *,niraye'* steht *,nikate'*. „Jedes [Ding] besteht, sich selbst durch das Selbst kennend, [ob] in der Ferne, im Himmel oder in der Nähe" (77d-78b).

(ŚD V.79d) Anstelle von *,calanodgamāt'* steht *,calatodgamāt'*.

(ŚD V.89c) Anstelle von *,vyāptā'* steht *,vyāptyā'*.

(ŚD V.99d) Anstelle von *,aśikṣite'* steht *,aśikṣitam'*.

(ŚD V.102ab) Anstelle von *,saṃkalpakena cittena tat-taj-jñānam asaṃśayam'* steht *,saṃkalpate hi yatnena tat-taj-jñānam asaṃśayaḥ'*.

„Denn durch eine Anstrengung [des Willens] wird jedes Wissen herbeigeführt, [darüber besteht] kein Zweifel."

(ŚD V.108d) Anstelle von *,mamâsti'* steht *,mamâpi'*.

5.3.3.2 Abweichungen beim Ms. (5) aus Trivandrum

Das oben unter der Nr. (5) beschriebene Manuskript Nr. 5854.H. der Oriental Research Institute and Manuscripts Library, Trivandrum, weist mehrfach unleserliche Stellen auf, die nur wenige Silben betreffen, sowie größere Lücken (KSTS Verse V.27c-V.69d, V.85ab, V.86d-V.88d (bruchstückhaft vorhanden V.88d)), eine Verschiebung (anstelle von KSTS Vers V.85ab steht V.87ab) und eine Einschiebung inklusive Lücke (zwischen KSTS V.110b und V.110c steht: *,sthitam evaika-rūpatvāś chiva-tatvaṃ viśeṣataḥ [Lücke] t sarva-samādṛṣṭiś śivatvena vyavasthitā'*); der Kolophon *(iti śrī ... nāma)* fehlt. Es wurden alternative Schreibweisen bevorzugt (z.B. statt *,mūrtatva'* steht *,mūrttatva'*) und öfters die üblichen Sandhi-Regeln nicht beachtet. Auch Schreibfehler treten mehrfach auf. Die Lesarten lauten wie folgt:[221]

[221]Ich danke Herrn Dr. P. Aithal, Heidelberg, für seine wiederholten Bemühungen um eine Abschrift dieses Manuskripts, Prof. I. Bhaskara, ehemaliger Direktor der Bibliothek

(ŚD V.1a) Anstelle von ,*atha cet*' steht ,*athokte*'.
(ŚD V.1d) Anstelle von ,*vibheditam*' steht ,*vibhedatataḥ*'.
(ŚD V.2a) Anstelle von ,*tad api*' steht ,*tathâpi*'.
(ŚD V.2d) Anstelle von ,*samatâsty eka-*' steht ,*mantrāsy aika-*'.
(ŚD V.3b) Anstelle von ,*upakarṇyatām*' steht ,*upavarṇyatām*'.
(ŚD V.3c) Anstelle von ,*cittvāt*' steht ,*cintyāt*'.
(ŚD V.5c) Anstelle von ,*ca tathā*' steht ,*ca sadā*'.
(ŚD V.5d) Anstelle von ,*icchâmarśās tathâkhilāḥ*' steht ,*icchāsarggā-sthitākhilāḥ*'.
(ŚD V.7b) Anstelle von ,*alpatâsti*' steht ,*alpanâsti*'.
(ŚD V.7c) Anstelle von ,*dehe sarpâdau*' steht ,*deha sarggâdau*'.
(ŚD V.7d) Anstelle von ,*nâgnitâlpake*' steht ,*nâsti tāsya kiṃ*'.
(ŚD V.9ab) Anstelle von ,*cet tatrâpy*' steht ,*cet atrâpy*'.
(ŚD V.9b) Anstelle von ,*aśivatā na ca*' steht ,*aśivatān na ca*'.
(ŚD V.9c) Anstelle von ,*duḥkhe 'pi pravikāsena*' steht ,*duḥkhe vipravi-kāsena*'.
(ŚD V.10ab) Anstelle von ,*bandhanaṃ teṣu*' steht ,*bandhana-stheṣu*'.
(ŚD V.10b) Anstelle von ,*tathā*' steht ,*tathavā*'.
(ŚD V.10c) Anstelle von ,*nirvṛtyā*' steht ,*nivṛtyā*'.
(ŚD V.12c) Anstelle von ,*nâjñātvā*' steht ,*nâjñātaṃ*'.
(ŚD V.13ab) Anstelle von ,*-jananāj janaḥ*' steht ,*jñānāj jaḍaḥ*'.
(ŚD V.14d) Anstelle von ,*kartṛtvaṃ na*' steht ,*karttṛtvena*'.
(ŚD V.15d) Anstelle von ,*pravṛttaṃ hi pravartate*' steht ,*pravṛttir hi pravarttate*'.
(ŚD V.17a) Anstelle von ,*mamaitat*' steht ,*sametat*'.
(ŚD V.17cd) Anstelle von ,*kūlaṃ pipatiṣati gor vyavahāraḥ*' steht ,*kūlaṃ vipaṣatîti go-vyavahāraḥ*'.
(ŚD V.18d) Anstelle von ,*kariṣyasi*' steht ,*kariṣyati*'.
(ŚD V.19b) Anstelle von ,*abhivyaktaṃ nu kasya*' steht ,*abhivyaktan na tasya*'.
(ŚD V.20d) Anstelle von ,*paramâṇu-kathā nahi*' steht ,*paramâṇu-katheha na*'.

in Trivandrum, für seine wertvollen Angaben zu diesem Manuskript in einem Brief und seine Unterstützung und Herrn P. L. Shaji, Trivandrum, der Fotographien des Manuskripts herstellte und bei der Entzifferung behilflich war.

(ŚD V.22c) Anstelle von ‚*na cej*' steht ‚*bhavet*'.
(ŚD V.24a) Anstelle von ‚*golakaṃ*' steht ‚*goḷakān*'.
(ŚD V.24b) Anstelle von ‚*avyatirekataḥ*' steht ‚*avyatirekitā*'.
(ŚD V.25c) Anstelle von ‚*śaktas*' steht ‚*śaktes*'.
(ŚD V.26a) Anstelle von ‚*purā śakter ānayane*' steht ‚*punaś cakter āyatane*'.
(ŚD V.27c) Anstelle von ‚*manaso naca bāhye 'sti*' steht ‚*manasā vānavā* [Lücke]'.
(ŚD V.69d) Anstelle von ‚*viśeṣitā*' steht ‚*viśeṣatā*'.
(ŚD V.70d) Anstelle von ‚*anumānataḥ*' steht ‚*anumānataṃ*'.
(ŚD V.71b) Anstelle von ‚*dūṣaṇâdyaiḥ*' steht ‚*dūṣaṇânyaiḥ*'.
(ŚD V.71d) Anstelle von ‚*sva-grahaḥ sthitaḥ*' steht ‚*sva-gṛha-sthitaḥ*'.
(ŚD V.72a) Anstelle von ‚*āpta-vacana-grāhyaḥ*' hier ‚*āstavaca sā grāhyā*'.
(ŚD V.73cd) Anstelle von ‚*racanātvena*' steht ‚*vācanatvena*'.
(ŚD V.74d) Anstelle von ‚*tad-anarhopayogataḥ*' steht ‚*tad-antarbhāva-yogataḥ*'.
(ŚD V.75ab) Anstelle von ‚*ca pramāṇatve varṇyamānā na*' steht ‚*pi pramāṇatvaṃ varṇyamāne na*'.
(ŚD V.77a) Anstelle von ‚*chivatvasya*' steht ‚*civatatvasya*'.
(ŚD V.77c) Anstelle von ‚*etac ca saṃjñeyaṃ*' steht ‚*etat svayaṃ jñeyaṃ*'.
(ŚD V.78b) Anstelle von ‚*niraye*' steht ‚*nikaṭe*'.
(ŚD V.79c) Anstelle von ‚*yama-sainika-sad-dṛṣṭi*' steht ‚*sama-sai-[Lük-ke]-sandṛṣṭi*'.
(ŚD V.79d) Anstelle von ‚*calanodgamāt*' steht ‚*calatotgamā*'.
(ŚD V.80a) Anstelle von ‚*bhū-kampanāc ca*' steht ‚*na kaṃpanañ ca*'.
(ŚD V.80cd) Anstelle von ‚*gamâgamena vāyv-ādeḥ kânyā*' steht ‚*samâ-gamena vāc-āde kanyā*'.
(ŚD V.82b) Anstelle von ‚*suprasiddhatve tathā tatra*' steht ‚*suprasiddha-tvan tatha tatra*'.
(ŚD V.82d) Anstelle von ‚*alakṣyatā*' steht ‚*alakṣyatāṃ*'.
(ŚD V.83b) Anstelle von ‚*tathâgrataḥ*' steht ‚*tathâgateḥ*'.
(ŚD V.84b) Anstelle von ‚*adarśanāḥ*' steht ‚*darśanaṃ*'.
(ŚD V.84c) Anstelle von ‚*aṇūnām*' steht ‚*anūnām*'.
(ŚD V.84d) Anstelle von ‚*kiṃ na darśanam*' steht ‚*kin na murttatā*'.

(ŚD V.87a, im Ms. verschoben nach 85a) Anstelle von ‚*pṛṣṭhato*' steht ‚*pracca* [Lücke]'.

(ŚD V.86c) Anstelle von ‚*sva-rūpa-*' steht ‚*su-rūpa-*'.

(ŚD V.89cd) Anstelle von ‚*vyāptā hy amūrtatvaṃ tad-agrataḥ*' steht ‚*vyāptyā hy amūrttatvan tad-aṅgataḥ*'.

(ŚD V.90a) Anstelle von ‚*ākāra*' steht ‚*ādhāra*'.

(ŚD V.90b) Anstelle von ‚*nīlatā*' steht ‚*līnatā*'.

(ŚD V.91a) Anstelle von ‚*māyīyatve*' steht ‚*sāpiya* [Lücke]'.

(ŚD V.92b) Anstelle von ‚*śākta-*' steht ‚*śakti-*'.

(ŚD V.93b) Anstelle von ‚*ghaṭâder bāhyam*' steht ‚*ghṛdāder bāhyas*'.

(ŚD V.93c) Anstelle von ‚*nirgatāc*' steht ‚*nirggamāc*'.

(ŚD V.94a) Anstelle von ‚*agraka-*' steht ‚*abhūta-*'.

(ŚD V.94c) Anstelle von ‚*-prakriyayā*' steht ‚*-prakriyāyāḥ*'.

(ŚD V.95b) Anstelle von ‚*tat-kārya-kārye tat-kārya-nāśitā*' steht ‚*tat-kārya-nāśe tat-kārya-nāśataḥ*'.

(ŚD V.97a) Anstelle von ‚*lakṣyasya*' steht ‚*lakṣasya*'.

(ŚD V.97b) Anstelle von ‚*nârhatā*' steht ‚*nâlpatā*'.

(ŚD V.102a) Anstelle von ‚*saṃkalpakena cittena*' steht ‚*saṃkalpate hi yattena*'.

(ŚD V.103b) Anstelle von ‚*-yogyatvād vā*' steht ‚*-yogyatā vā*'.

(ŚD V.103d) Anstelle von ‚*nirupāyatayâpi vā*' steht ‚*nirupāya tathâpi vā*'.

(ŚD V.105c) Anstelle von ‚*mad-ātmanā*' steht ‚*tad-ātmanā*'.

(ŚD V.106b) Anstelle von ‚*sa vā vetti mad-ātmanā*' steht ‚*sadā vetti sad-ātmanā*'.

(ŚD V.107d) Anstelle von ‚*-sva-rūpataḥ*' steht ‚*-sva-rūpakaḥ*'.

5.3.4 Lesart bei den Zitaten in der PTV

Beim Zitat des Verses ŚD V.9cd in der PTV:14[222] tritt eine Abweichung auf: anstatt ‚*dukhârthe*' (ŚD) erscheint ‚*sthairyârthe*' (PTV). Die Version der ŚD legt folgende Übersetzung nahe: ‚wenn man dem *Gegenstand, der Leiden hervorruft*, mit Entschlossenheit begegnet.' Nach der Version der PTV ergibt sich nachstehende Bedeutung: ‚aufgrund der Verbindung

[222] In der Ausgabe der KSTS Nr.18, 1918:42.

mit Entschlossenheit *im Hinblick auf den stabilisierten Zustand.*' Anstelle der Ursache steht der Zweck. Dadurch wird die Aussage des Satzes modifiziert. Es ergeben sich daraus allerdings keine wesentlichen, neuen Gesichtspunkte.

5.3.5 Zusammenfassende Beurteilung

Der Umfang der Abweichungen bei den Vorlagen für die *Śivadṛṣṭi* ist gering. Im Vergleich zu der Ausgabe von KSTS lagen Chaturvedi keine zusätzlichen Manuskripte vor; daher sind seine Veränderungen zu vernachlässigen. Aus der Überprüfung der beiden zur Verwertung geeigneten Manuskripte ergaben sich nur wenige Lesarten, die inhaltlich von Belang sind (z.B. V.22c, 44b, 49cd, 78b, 102ab); die meisten ergeben kaum Verbesserungen oder zusätzliche Inhalte. Die Abweichung beim Zitat von ŚD V.9cd in der PTV ist inhaltlich interessant, aber unerheblich. Somit zeigt das vorliegende Material ein im Wesentlichen einheitliches Bild.

5.4 Klärung zentraler Begriffe

Im folgenden werden einige wichtige Begriffe, die im vorliegenden Text bedeutsam sind, erklärt.

icchā „Wille" ist einer der ungezählten, unter fünf Arten zusammengefaßten Aspekte der Kraft *(śakti)* Śivas *(cit - ānanda - icchā - jñāna - kriyā)*. Der Ausdruck *‚icchā'* bekundet den freien Willen Gottes *(svātantrya)* ebenso wie den beschränkten Willen oder das Wünschen bzw. den Wunsch eines Individuums. Im Einklang mit der Immanenz-Theorie werden diese beiden unterschiedlichen Antriebe gleichermaßen mit *‚icchā'* bezeichnet (ähnlich wie das transzendente und das limitierte Wissen beide mit *‚vidyā'* oder auch *‚jñāna'*).[223] Der Wille geht jedem Erkenntnisakt und jeder Handlung voraus (vgl. ŚD I.19ab).

kriyā Die Kraft der „Tätigkeit" tritt als Feld des Willens auf. Ihre Frucht ist die Fülle aller Erkenntnisgegenstände (ŚDV zu I.21b-d, p.18).

cit Das Wesen des Absoluten wird durch den Begriff *‚cit'* beschrieben. Es handelt sich folglich um einen Kernbegriff der Lehre. Auf englisch hat sich die Übersetzung mit „consciousness" eingebürgert. Das deutsche Wort „Bewußtsein", das nach seiner etymologischen Bedeutung durch ‚das nach innen gerichtete Wissen, das dem Sein gleichbedeutend ist' umschrieben werden könnte und damit zutreffend das Konzept von *‚cit'* wiedergeben würde, ist aber ungeeignet. Denn „Bewußtsein" wird zur Beschreibung einer inneren Tätigkeit des Intellekts herangezogen und bezieht sich stets auf den Menschen. Somit steht seine Prägung durch die Erkenntnistheorie und Psychologie im Vordergrund.

Die Beschreibung ‹Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen.› (K. L. Reinhold, Deutscher Idealismus)[224] paßt auf den Begriff *‚cit'* nur in bezug

[223] Vgl. B. Mayer-König, (erscheint demnächst) „The Concept of Vidyā and Vikalpa."

[224] Zitiert nach: A. Diemer in J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosphie.* 1971:892. Die Bibliographie nennt: K. L. Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* 1789. Im gleichen Ton erscheint der Beitrag von Wilhelm G. Jacobs in H. Krings, u. a. (Hg.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe,* 1973:233. Dort heißt es: „... das Bewußtsein ist die Einheit als deren Momente Sub-

auf die Daseinsweisen Śivas auf der Ebene von Sadāśiva (Abhinavagupta nennt sie *‚parâpara'*), wo die Unterschiedenheit von Objekt und Subjekt rein ideell und innerhalb des Subjekts stattfindet. *‚Cit'* (fem.) durchdringt jedoch alle Ebenen und sämtliche Erscheinungsweisen. Sie existiert unbeschränkt von Intellekt oder Mensch überall. Fragt man nach einer vom Bewußtsein unabhängigen Wirklichkeit und Wahrheit, so findet man den „Geist" (Hartmann) bzw. den „absoluten Geist" (Hegel).[225]

Unter Abwägung der Gewichtigkeit unpassender Assoziationen bevorzuge ich für *‚cit'* die Übersetzung durch „Geist" bzw. „Geistigkeit". Dabei sollte jedoch die von Descartes und Hegel betonte Trennung von Geist und Materie vergessen werden. Im monistischen Śivaismus durchdringt nämlich die Geistigkeit die Materie. Als Synonyme für *‚cit'* erscheinen *‚caitanya'* (ŚD V.12a, 13d, 18b, 19c, 20b, 21c) und *‚saṃvit'* (ŚD V.44b).

jaḍa Die Dinge, die aus den grobstofflichen, zusammengesetzten Elementen bestehen (Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde) erscheinen „materiell", „stumpf", „unbelebt", „unbewußt" (ŚD I.33a-d: *‚bibhrad bibharti rūpāṇi tāvatā vyavahārataḥ / yāvat sthūlaṃ jaḍābhāsaṃ saṃhataṃ pārthivaṃ ghanam //'*). Aufgrund der Immanenz der Geistigkeit und der anderen Kräfte ist aber auch in ihnen die Śivanatur enthalten (ŚD V.81ab). Dadurch wird der Gegensatz zwischen Geist *(caitanya)* und Materie *(jaḍatva)* (ŚD V.13) überwunden. Somānanda lehnt es entschieden ab, die Dinge als „stumpf" zu erachten (ŚD III.40ab, 41a; *‚sarvatraivâjaḍatvataḥ'* ŚD VI.89b).

tattva In der ŚD wird das Wort *‚tattva'* überwiegend in der Bedeutung „das (wahre) Sein", „die (absolute) Realität", „die Wirklichkeit" (ŚD V.1b) verwendet. Häufig erscheint es in Verbindung mit ‚Siva' *(śivatattva)* und bedeutet das „Wesen, Sein, Prinzip Śivas", „die Śivanatur" (z. B. ŚD V.21a) bzw. die „Śiva-Wirklichkeit". Es kommt damit seiner Grundbedeutung „Dies-heit" nahe, indem das „Dies" das Wirkliche bezeichnet.[226]

Darüberhinaus ist das Wort in der śivaitischen Literatur als *termi-*

jekt und Objekt erscheinen, ...". Bezug auf K. L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, I, Jena 1790:197.

[225]Nach J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1955:121.

[226]Vgl. *Śvet. Up.* II.15. Ähnlich auch im Vedānta.

nus technicus bekannt. Ähnlich wie im Sāṃkhya bezeichnet es die „dem Aufbau der Welt zugrundeliegenden kausalen Prinzipien“ [227] oder ontologischen Kategorien. In diesem Sinne erscheint das Wort in ŚD I.32d (*ṣaṭtriṃśat-tattva-rūpatā*).

nirvṛti Dies ist ein wichtiger Begriff in der Ontologie des monistischen Śivaismus. Er wird im ersten Kapitel der ŚD erklärt. Es gibt zwei Aspekte von *nirvṛti*: zum einen bezeichnet Somānanda damit eine Spannung oder Hinwendung, die durch ein Objekt begrenzt ist (d. h. auf eine Wirkung gerichtet ist) (‚*karmâvacchinnā nirvṛtir aunmukhyam*‘ ŚDV zu I.20a, p.17, Z.13-14. Und ŚD I.15b: ‚*bodhasya svâtma-niṣṭhasya racanāṃ prati nirvṛtiḥ / tad-āsthā-pravikāso yas tad aunmukhyaṃ pracakṣate // 15 //*‘); d. h. entweder gilt *nirvṛti* als Synonym für *aunmukhya* oder als eine Stimmung kurz davor. Zum anderen bezeichnet der Begriff die unbegrenzte Kraft der Glückseligkeit und Zufriedenheit (‚*anavacchinnā nirvṛti-mātram ānanda-śaktir iti*‘ ŚDV zu I.20a, p.17, Z.14.) und erscheint als ein Synonym für *ānanda* (ŚDV zu I.2b, p.5, Z.6: *cin - nirvṛti - icchā - jñāna - kriyā*). Man könnte daher die Übersetzung „gegenstandsbezogene Zufriedenheit“ bzw. „unbeschränkte Zufriedenheit“ in Betracht ziehen; hier wurde die Übersetzung mit ‚Hinwendung‘ und ‚Zufriedenheit‘ bevorzugt.

In der ersten Bedeutung kennzeichnet *nirvṛti* den „ersten Moment des Willens“, in der zweiten die grenzenlose Freude des Absoluten an seiner Kraft. Infolge der Immanenz Śivas ist auch *nirvṛti* in allen Dingen enthalten (ŚD V.6d), latent oder in voller Konzentration (vgl. ŚD V.10c). Der Spannungsaspekt wird in ŚD V.37d und 38a in den Vordergrund gestellt.

Gelegentlich kommt es zu einer Verwechslung mit (a) ‚*nivṛtti*‘ (Enthaltung, Aufhören von), dem Gegensatz von ‚*pravṛtti*‘ (Hervortreten), oder (b) ‚*nirvṛtti*‘ (Entwicklung, Vollendung), die ihrerseits wiederum häufig verwechselt werden (s. MW).

padârtha Im Gegensatz zur Verwendung des Wortes bei anderen Schulen, etwa dem Vaiśeṣika, wo ‚*padârtha*‘ als *terminus technicus* für die 6 bzw. 7 ontologischen Kategorien bekannt ist, oder dem Nyāya, wo der

[227] Vgl. H. v. Stietencron (1984) 1987:47.

Begriff die 16 Themen umfaßt, die die Gegenstände der Untersuchungen dieser Schule sind, benutzt Somānanda das Wort in einem durchaus allgemeinen Sinn als „Ding". Gemeint ist ein beliebiger Erkenntnisgegenstand, insbesondere ein materieller, z. B. ein Krug. Utpaladeva erklärt das Wort wie folgt: *‚parama-śivāt prabhṛti ghaṭâdy-antānām api padârthānām (...)‘* (ŚDV zu I.48, p.34, Z.8).

bhāva Sehr häufig verwendet Somānanda das Wort *‚bhāva‘*. Er bezeichnet damit alles, in dem sich das Sein ausdrückt,[228] d. h. alle Daseins- oder Erscheinungsformen, jedes Seiende, jeden möglichen Zustand und jedes Ding. Es wird hier in ähnlicher Bedeutung verwendet wie *‚padârtha‘*.

mūrta und amūrta Hinter diesen Worten verbirgt sich ein klares Konzept, das allerdings je nach Kontext in der Übersetzung anders zum Ausdruck gebracht wird, nämlich durch ‚materiell‘/‚immateriell‘ bzw. durch ‚mit Form/Formlosigkeit versehen‘. Utpala definiert „Form" *(mūrti)* als „Geeignetheit für eine Stelle" bzw. „Maß einer nicht alles-durchdringenden Substanz" (*‚asarvagata-dravya-parimāṇaṃ deśa-yogyatā vâpi hi mūrtiḥ /‘*, ŚDV zu IV.31, p.158). So sind die Atome *(aṇu)* nach der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika „ohne Ausdehnung" *(amūrta)* (ŚD IV.31a; V.85ab). Die zusammengesetzten, materiellen *(mūrta)* Dinge haben eine Form und sind wahrnehmbar. Nach der Lehre des monistischen Śivaismus ist Form oder Materie *(mūrtatā)* von der Formlosigkeit *(amūrtatā)*, d. h. dem Geist, der Immaterialität durchdrungen (ŚD V.89cd).

vikāsa Der Ausdruck *‚vikāsa‘* bedeutet „Entfaltung", d. h. die Ausdehnung des Wesens, die Entfaltung der eingefalteten Möglichkeiten des handelnden und erkennenden Subjekts. Diese Entfaltung geschieht dabei aus der Situation des beschränkten Einzelwesens hin zu der unbeschränkten Fülle des Śivazustandes: „wer (...) die vollständige Entfaltung *(vikāsa)* erlangt hat, wird zu einem, dessen Selbst von Śiva erfüllt ist" (ŚD VII.106d). In der Literatur erscheint es als das Gegenstück zu *‚saṃkoca‘*, ‚Zusammenziehung‘, ‚Einschränkung‘ (*‚sā caiṣā spanda-śaktir (...) mātṛ-meya-saṃkoca-vikāsâbhāsana-satattvā (...) yugapad evonmeṣa-nimeṣa-*

[228] Dies entspricht der etymologischen Bedeutung des Wortes, das sich von $\sqrt{bh\bar{u}}$, ‚sein‘, ‚werden‘ ableitet.

mayī', Kṣemarāja in *Spanda-nirṇaya* zu SpK I.1, J. Singh 1980:6). In ähnlicher Bedeutung erscheint ,*pravikāsa*' (ŚD V.9c).

vyāpaka Der „Durchdringer" ist eine Konsequenz der Immanenz-Lehre. Die Ursache durchdringt ihre Wirkung (ŚD V.40ab), d. h. wohnt ihr inne, ist in ihr enthalten. Dieses Verhältnis erweist sich bei der allgemeinen Form der Dinge und ihrem Zweck (ŚD V.39c-40b). Alle Erscheinungsformen durchdringen [ihre Wirkungen] (ŚD V.4d). Die Einheit durchdringt die Vielfalt (ŚD V.4ab, 77ab), die Formlosigkeit die allgemeine Form (Materie) (ŚD V.89cd).

samatā, sāmya und tulyatā Die „Gleichheit" ist ein zentrales Konzept des monistischen Śivaismus. Im Zusammenhang mit der Immanenz-Theorie erscheinen alle die vielfältigen Daseinsformen ihrem Wesen nach als gleich, identisch, eines (ŚD V.2cd, 8b, 98a-d, 110ab). Die genannten Begriffe werden von Somānanda synonym gebraucht,[229] dabei kommt dem Wort ,*samatā*' eine Vorrangstellung zu, wie seine Verwendung in der Kapitelüberschrift von ŚD V zeigt.

sarvajñatva Das Wort ,*sarvajñatva*' — und das dazugehörige Adjektiv ,*sarvajña*' — wird in dreierlei Bedeutungen verwendet, wobei zwei davon untrennbar miteinander verknüpft sind: 1. „Gesamtwissen" (ŚD V.42ab). Hier geht es um Wissen bezüglich eines Gegenstandes in seiner Gesamtheit, d. h. seiner zugewandten und auch seiner verborgenen Teile. Diese Vorstellung resultiert aus einer Theorie des Ganzen als Summe seiner Teile, wie sie von buddhistischer Seite her bekannt ist.

2. „Allwissenheit", dabei a) als „Wissen aller" und b) als „Wissen von allem" bzw. „über alles". Die Auflösung des Tatpuruṣa-Kompositums durch die Interpretation des Vorderglieds (a) als *genitivus possessivus* bzw. (b) als *genitivus objectivus* ist gleichermaßen zutreffend. In dieser Bedeutung kommt das Wort häufig vor.[230]

---

[229] Eine Unterscheidung, wie sie Alexis Sanderson im Vergleich der Erlösungslehren des dualistischen Śaiva Siddhānta und des Trika feststellt, liegt bei Somānanda nicht vor. Sanderson (1991:3, 12, 28) differenziert zwischen „mere equality with Śiva *(śivatulyatā)*" und „identity *(śivaikātmyam)*". Zur Übersetzung von *samatā* vgl. auch erste Anm. bei 4.1.

[230] Ausführlich hier, 4.6.6 „Alle sind allwissend".

Anhang A

Zusammenfassung Śivadṛṣṭi I

Das erste Kapitel der *Śivadṛṣṭi* umfaßt 49 Verse *(anuṣṭubh)*, zu deren Verständnis im Kommentar *(vṛtti)* des Utpaladeva wichtige Hinweise enthalten sind. Das Kapitel erscheint in sich abgeschlossen. Somānanda stellt die Hauptthesen des nicht-dualistischen Śivaismus vor, die sich auf das Wesen des Absoluten beziehen, dessen Bewirkung der Vielfalt und die Wirklichkeit, die alles umschließt.

ŚD I beginnt mit einer Ehrerbietung an die Gottheit, die die konsequent monistische Haltung des Autors voll zum Ausdruck bringt: Śiva selbst ist (i) der Verehrende in Gestalt des „Ich" — und damit auch des Autors. (ii) Śiva ist auch selbst das Objekt der Verehrung — Śiva, der sich selbst von selbst behindert. (iii) Er bewirkt seine Verehrung durch seine Kraft (1a-d). Im Anschluß daran beschreibt Somānanda die Natur Śivas: In seinem immanenten Aspekt durchdringt Śiva alles durch seine Geistigkeit, die in sich selbst ruht und ist das Selbst in allen Erscheinungsformen (2a-d). Im transzendenten Zustand besteht die Erfahrung von Geistigkeit und Glückseligkeit *(cit* und *āhlāda)* allein und ein Gleichgewicht der Kräfte von Willen, Wissen und Tätigkeit (3a-4d). Dieser Zustand besteht durch einen Ruhemoment *(viśrānti)* auch zu Beginn jedes Erkenntnisaktes, wenn eine Verbindung mit dem (unbeeinträchtigten) Erkenner (d. h. Śiva) besteht, und ebenso im Ergebnis („Ich weiß dies." [1]) (5a-6b). Der Zusammenhang zwischen der transzendenten und der sinnlich wahrnehmbaren Ebene besteht durch die Dreiheit der Kraft, von der Śiva niemals getrennt ist (6c-7b).

Hierauf beschreibt Somānanda den ersten Moment des Willens *(icchā-*

[1] Utpaladeva, ŚDV, p.8.

yāḥ prathamā tuṭi) als eine Hinwendung des Bewußtseins *(unmukhitā cittā)* zur Ausgestaltung der Vielfalt. Dieser erste Moment erweist sich durch ein Gähnen *(jṛmbhā)* oder freudiges Vibrieren bzw. Aufblühen *(āmoda)* (7c-8d). Er ist im Herzen erfahrbar, beispielsweise, wenn man sich an etwas erinnert, was zu tun ist; wenn einem plötzlich etwas Erfreuliches, Furchterregendes bzw. Unerwartetes begegnet usw., auch beim Sprechen. Dabei kommen alle Kräfte in Bewegung (9a-11b). Mögen andere Schulen die Erscheinungswelt als „nieder" *(kutsita)* verwerfen, so gibt es nach dieser Lehre keinen Grund dafür. Ist doch alles eine Entfaltung des Höchsten Wesens, d. h. Śivas, das als die Ausübung der fünf Tätigkeiten (Emanation, Erhaltung, Auflösung, Gnade und Verhüllung[2]) beschrieben wird. Es bedarf daher keines (anderen) Motivs für die „Schöpfung" (11c-13b).

In den folgenden Versen erklärt Somānanda diesen ersten Moment des Willens mit weiteren Beispielen und Synonymen *(aunmukhya, kampa, racanāṃ prati nirvṛti, pravikāsa, ucchūnatā)* (13c-16b). Aus dieser anfänglichen Spannung entsteht der Wille *(icchā)* als ihre verdichtete Ausdehnung *(ābhogaḥ sthūlaḥ)* (16c-17b). Śiva bleibt unbeeinträchtigt von der Verdichtung (17cd). Dies illustriert Somānanda durch eine Analogie: Milch bleibt Milch, auch wenn sie aus dem Euter der Kuh austritt und sich damit einer Veränderung *(vikāra)* unterzieht (18a-d).

Im folgenden wird der Wille in seinen beiden Aspekten genauer untersucht. Tätigkeit *(kriyā)* geschieht aufgrund des Willens, d. h. wenn er etwas wissen oder tun will. Zwei Teile des Willens sind unterscheidbar: nämlich der erste Moment *(aunmukhya)* und seine Entfaltung[3] (19a-20b). Auf den Willen folgt unmittelbar das Erkenntnisvermögen *(jñāna-śakti)* (man erkennt das Objekt der Zufriedenheit); darauf eine verdichtete Anstrengung, genannt die Tätigkeitskraft *(kriyā-śakti)*. Daraus (/daraufhin) besteht die ganze Welt (20c-21d).

Auch wenn etwas gebildet wird, z. B. ein Krug, endet die Dreiheit der Kräfte nicht, noch die Hinwendung *(aunmukhya)*, noch die Zufriedenheit *(nirvṛti)* (22a-d). Mit anderen Worten: Der Zustand der Gleichheit *(sāmarasya)* besteht in jedem Ding *(padârtha)* (23a-d). Ebenso sind

[2] *Sarga - sthiti - pralaya - anugraha - tirodhāna.* Utpala, ŚDV, p.15, Z.1.

[3] Der erste Moment des Wissens ist eine Hinwendung, ein Impuls, der zweite Aspekt ist der Wille an sich (mit R. Gnoli 1956:20).

alle Kräfte im Moment des Erkennens beteiligt: Wissen ist eine Tätigkeit *(kriyā)* und besteht nicht ohne Willen *(icchā)*, auch nicht ohne Hinwendung *(aunmukhya)* oder Zufriedenheit *(nirvṛti)* oder Geistigkeit *(cit)* (24a-25d).

Gegenüber den Ansichten des Sāṃkhya hebt Somānanda hervor, daß nur auf der Ebene der Unterschiedenheit der Intellekt *(buddhi)*, welcher ein Evolut der Materie *(prakṛti)* ist, eine Voraussetzung für Erkenntnis *(bodha)* ist. Vielmehr ist Wissen *(jñāna, para-bodha)* subtil *(sūkṣma)*, immanent in allem *(sarva-dikka)*, geistig *(bodhamaya)* und Śiva stets zu eigen *(sahaja)*. Dies ist nicht zu verwechseln mit der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika, nach der Wissen als eine Eigenschaft *(dharma)* des Selbst aufgefaßt wird. Analog ist die Lehre vom Willen *(icchā)* zu verstehen (26a-29b).

In den darauffolgenden Versen gibt Somānanda einen Überblick über die Ontologie,[4] d. h. er nennt die Erscheinungsweisen Gottes *(deva)* in den 36 Kategorien, d. h. „dem Aufbau der Welt zugrundeliegenden kausalen Prinzipien".[5] Dieser nimmt aufgrund seiner Kräfte von Willen, Wissen und Tätigkeit verschiedene Zustände an *(śakti-mātraka, sadāśiva, īśvara)* und das Wesen der entsprechenden erkennenden Subjekte *(mantra* usw.).[6] Im Spiel *(krīḍā)* der Selbstverhüllung ergreift Gott den Zustand der Unterschiedenheit *(māyā)* und weiter alle Formen bis hin zum grobstofflichen, materiell erscheinenden, zusammengesetzten Körper der Erde (29c-33d). Auf diese Weise bringt er vielerlei Körper *(śarīra)* und Welten *(bhuvana)* hervor und ergreift höchste, mittlere und niedere (Bewußtseins-)

---

[4]Im Sinne der Lehre der Ordnungsprinzipien des Seienden.

[5]Mit H. v. Stietencron (1984) 1987:47.

[6]Nach dem Kommentar Utpaladevas (p.23-26) sind die undeutlichen Verse so zu lesen, daß die Zuordnung der Kräfte zu den Zuständen, die sie bewirken, ist wie folgt: sein Wille *(icchā)* bewirkt, daß er als Kraft allein erscheint; die Wissenskraft *(jñāna-śakti)* bewirkt den Zustand von *sadāśiva*; die Kraft der Tätigkeit *(kriyā-śakti)* den von *īśvara*. Die Glückseligkeit *(ānanda, āhlāda)* wurde bereits als Kennzeichen des Śivazustandes genannt (s. Vers 3a-4a). Die gleiche Zuordnung kommt vor in PTV (3/9) und ĪPK III.i.2 (p.191-192). Populär wurde dagegen die Zuordnung *cit* → *śiva-tattva, ānanda* → *śakti, icchā* → *sadāśiva, jñāna* → *īśvara, kriyā* → *śuddhavidyā* (Ṣaṭ 3-4).

Als Subjekte findet man (mit R. Gnoli 1956:21) *vidyātva, vidyeśānatva, mantra, mantreśvara*. Möglicherweise kann man das erstere auch als den Zustand des Wissens entsprechend dem *śuddhavidyā-tattva* lesen (vgl. Silburn 1990:197), um 36 Kategorien zu zählen, wäre dies notwendig. Die Stelle bleibt obskur. Utpaladeva geht auf diese ungewöhnliche Reihe nicht ein und weicht aus auf „*mantra* usw." (p.24, Z.8).

Formen (34a-d). Dabei sind die Körper entsprechenden Ebenen *(sthāna)* zugeordnet, wie bestimmte Bewußtseinszustände *(bhāvanā)* angemessenen Körpern (35a-d).

Nach dieser Lehre besteht nichts außerhalb der Wirkung Gottes, nicht Hölle, noch Leid: Als ein Spiel ergreift Gott *(parameśvara)* Körper von Tätern, die gebunden durch ihre Werke Leid erfahren und in den Schlünden der Hölle *(naraka)* hausen (36a-37b). Dieses Verhalten vergleicht Somānanda mit der Möglichkeit eines souveränen Herrschers, aus Freude über seine herrschaftliche Gewalt spielerisch die Rolle eines Fußsoldaten anzunehmen (37c-38d).

Schließlich wird die eingangs behauptete Lehre bestätigt: Śiva, der aus Geist besteht und die höchste Glückseligkeit *(para-nirvṛti)* ist, begibt sich in den Zustand der Hinwendung *(unmukhatā)* [und] in den von Wille, Wissen und Tätigkeit. Er nimmt die Körper der Kräfte an, wie auch die der Höllenbewohner. Er bringt alle Dinge hervor, von den rein geistigen, bis hin zur Erde. Sein Wesen ist in allem enthalten (39a-41b).

In den verschiedenen Daseinsformen bzw. Bewußtseinszuständen erscheint er in der Gestalt unterschiedlicher Subjekte: als Unwissender *(paśu)*, als Zufriedener *(śānta)*, als isolierter Gott *(kevaleśa)*[7] als isolierter Śiva *(kevala-śaṃbhu)*[8] als *pralaya-kevalin* oder als *vijñāna-kevalin* (41c-43d).

Die Fähigkeit Gottes vergleicht Somānanda mit der der Yogins, allein aufgrund des Willens und ohne äußere Mittel verschiedene Dinge hervorzubringen (44a-45b).

Der Wille Gottes ist auch die Ursache für die Erfahrungen in Verbindung mit Furcht. Im Gegensatz zu den Buddhisten (Dharmakīrti[9]) lehnt es Somānanda ab, solche Erfahrungen als Illusionen *(mithyā-svarūpa)* abzuwerten. Auch sie haben Wahrheitsgehalt *(satyatā)* (45c-46b).

Somānanda kündigt eine Erläuterung dieses Problems an, wie auch anderer, nämlich der Immanenz der Śivanatur in allen Daseinsformen, ebenso der Formlosigkeit, der Zufriedenheit *(nirvṛti)*, der Verbundenheit mit der Dreiheit der Kraft, d. h. der Geistigkeit, die stets vorhanden ist

[7] Vgl. Nyāya-Vaiśeṣika, s. Utpala, ŚDV, p.32.

[8] Vgl. dualistischer Śaiva Siddhānta, s. Utpala, ibid.

[9] *Pramāṇavārttika* II.282. Nach dem Zitat bei Utpala, ŚDV, p.33: „*kāma-śoka-bhayâdi-yogac ca* ...“ Mit R. Gnoli 1956:22.

(46b, 46c-47d).

In den letzten beiden Versen faßt Somānanda die wesentliche Lehrmeinung zusammen: Die gleiche *(sama)* Śivanatur ist allen Dingen *(padârtha)* zu eigen.[10] Der Unterschied zwischen hoch und niedrig usw. wird von den Menschen, die verschiedenen Glaubensvorstellungen anhängen, gemacht (48a-d). Die Natur Śivas ist ewig, endlos und zudem das Wesen des Unterschiedenen. Da er sich in den vielfältigen Formen manifestiert, sind auch diese wirklich (49a-d). [Ende]

[10] Vgl. ŚD V.

Anhang B

Zusammenfassung Śivadṛṣṭi II

Das zweite Kapitel der *Śivadṛṣṭi* umfaßt 90 Verse *(anuṣṭubh)*.[1] In ihm wendet sich Somānanda gegen den Wortmonismus *(śabdâdvaita)* der Grammatiker *(Vaiyākaraṇas)*. Dabei bezieht er sich in zahlreichen Zitaten hauptsächlich auf Bhartṛhari.[2] Dessen Lehre bekundet nach der Darstellung Somānandas, daß die Welt eine Illusion sei und gleicht damit der Erscheinungslehre des Śaṅkara *(vivarta-vāda)*.[3] Somānanda verteidigt seine Lehre von der Manifestation des Absoluten in allem und die daraus folgende Wirklichkeit aller Daseinszustände. Die Widersprüche, die er in der gegnerischen Lehre aufzeigt, beziehen sich vor allem auf die Verbindung zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit in zahlreichen Einzelpunkten. Er besteht auf einem der *paśyantī* übergeordneten Prinzip.

Im ersten Vers werden die Positionen kurz vorgestellt: *paśyantī* („die Sehende"), die von den Grammatikern als der höchste Zustand *(parā sthiti)* angesehen wird, entspricht nach der Ansicht Somānandas der Wissenskraft *(jñāna-śakti)* in Gestalt *sadāśivas*[4] (1a-d).

In den folgenden Versen wird *paśyantī* nach der Lehre der Grammatiker beschrieben: Sie gilt als Höchstes Sein *(paraṃ brahman)*, Logos

[1]Nach der Ausgabe von KSTS Nr.54. R. Gnoli (1959) und R. Chaturvedi (1986) zählen 91 Verse. Beide Autoren fügen zwei Halbzeilen ein, Gnoli unter der Zählung 73b-74a, Chaturvedi als Vers 73. Dabei gibt Gnoli die letzten Gedanken des Kommentars wieder (*„anyathā sarvadik ...“*, ŚDV, p.84-85). Chaturvedi bringt die ersten beiden Zeilen eines Zitats von Bhartṛhari, das im Kommentar in zwei Versen ausgeführt ist (ŚDV, KSTS Nr.54, p.84).

[2]Zur Identifikation der Zitate vgl. K. A. Subramania Iyer Poona 1965:xx-xxi.

[3]Der eigentliche Standpunkt Bhartṛharis ist ungeklärt: Er benutzt sowohl das Wort *‚pariṇāma‘*, als auch *‚vivartate‘* etc. Vgl. Gauri Nath Sastri (1959) 1983:22, 56, 59-61. Und id. 1968-69:319. Auch D. Carpenter 1985:190.

[4]Zur Beschreibung dieses Daseinszustandes vide ŚD I.30bc.

(śabda), Höchste Sprache *(parā vāk)*,[5] der Zustand des nach innen gerichteten Blicks *(antaḥ-paśyad-avasthā)*, Geistigkeit *(cit)* und ist ohne räumliche oder zeitliche Beschränkungen *(deśa-kālâdi-śūnyaka)*, d. h. ohne Teile etc. Darauf wird ihre Erscheinung als *madhyamā* (mittleres Sprachprinzip) und *vaikharī* (gesprochene Sprache) genannt, auf die ihre Manifestation in grobstofflicher Form folgt (2a-11d). Diesen Ausführungen wird die Einschätzung nach dem Gottesmonismus gegenübergestellt, nach der die Sprache *(vāk)* als Tätigkeitsorgan *(karmendriya)* gilt (12a-14b).

Nach dieser Benennung der Positionen werden die Probleme im Einzelnen erörtert: Somānanda vergleicht den Aufstieg der Sprache mit dem des Atems *(prāṇa)* (14c-15b). Den Anspruch, daß ihre Verehrung — im Vergleich zur Verehrung anderer Gottheiten *(devatā)* — etwas Besonderes bewirke, weist er zurück (15c-16b). Dabei beruft er sich auf die Autorität der Lehren des Yoga und Sāṃkhya (16a, 16c-d). Dort gilt die Sprache nicht als *brahman*, sondern gleich der Hand als Organ (17cd). Dies steht im Widerspruch zur Lehre der Grammatiker, nach der die Sprache als das erste Prinzip angenommen wird, bestätigt durch die Erfahrung der Reflexion *(vimarśânubhava)*. Sie wird als Wissen *(bodha)* beschrieben (18a-19d).

Nach seiner grammatikalischen Analyse ist das Wort *„paśyantī“* ein Partizip Präsens aktiv der Wurzel $\sqrt{dṛś}$, ‚sehen‘, einem transitiven Verb (20a-21a). Daher stellt sich die Frage nach dem Objekt der „Sehenden“ (21b).

Daraus ergeben sich mehrere Probleme, die sich um die Wirklichkeit ranken: Ist das Objekt der *paśyantī* wirklich oder unwirklich? Was folgt daraus für die Wirklichkeit der *paśyantī* selbst? Wie kann es eine Verbindung oder Beziehung zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit geben, d. h. in diesem Fall zwischen der Erkennenden und ihrem Erkenntnisgegenstand bzw. zwischen Ursache und Wirkung der Emanation (21c-25b, 27a-28b)? In diesem Zusammenhang stellt Somānanda auch die Frage nach der Reihenfolge von Emanation und Erkenntnis (24cd, 25a-26d).

Daraufhin untersucht Somānanda die Natur der Unwissenheit *(avidyā)* und ihre logischen Konsequenzen für die Natur der *paśyantī*. Er zeigt die Widersprüche auf, die sich aus verschiedenen Beschreibungen der Unwis-

---

[5] Dies entspricht der Lehre Bhartṛharis. Nach Nāgeśa ist *parā vāk* eine vierte Stufe, der *paśyantī* übergeordnet.

senheit ergeben, nämlich: als Eigenschaft der *paśyantī (svadharma)*, oder als Eigenschaft eines anderen Prinzips *(paradharma)*, oder als etwas Unabhängiges *(svatantrā)* bzw. Unbeschreibbares *(avācyā)* (28c-31d). Dies führt zu der Frage nach einem Beweismittel *(pramāṇa)* für die Unwissenheit (32a-d). Der Logische Rückschluß *(anumāna)* wird abgelehnt (33a-d). Im weiteren wird die Beschreibung der Unwissenheit als Mittelding *(madhyā)* zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit ausgeschlossen, desgleichen ihre Veränderung hin zu Wissen *(vidyā)*, sowie ihre Beschreibung als Leere *(śūnyatā)* (34a-35d). Anschließend kommt Somānanda auf seine Ansicht zurück, daß die Sprache ein Organ sei, wie die Hand *(pāṇi)* (36a-d).[6]

Auch wenn der Kontakt zu den äußeren Dingen — und damit zur Unwirklichkeit und Unwissenheit *(avidyā)* — über die *madhyamā* zustande kommt, die diese über den Intellekt *(buddhi)* wahrnimmt, bleibt ungelöst, wessen Ergebnis oder Wirkung *(kārya) madhyamā* ist. Somānanda nennt verschiedene Gründe, weshalb *paśyantī* sich nicht als Ursache für *madhyamā* eignet; noch können die beiden wesensgleich sein (37a-41b).

Im folgenden erörtert Somānanda weitere Punkte zur Bestimmung der *paśyantī*: ihre Lokalisierung (41c-42b), ihre Abhängigkeit von *nāda* und *bindu*[7] (42cd), ihre Anzahl (43a-44b), ihre Beschreibung als „ohne Teile“ *(avibhāgā)* (44c-47b), Ort und Zeit ihres Erkennens (47c-48b), die Beschaffenheit ihres Wissens (48c-49c), ihre Beschreibung als „bei der die Sequenz ganz aufgelöst ist“ *(saṃhṛta-kramā)* (49d-51d).

Daraufhin untersucht er die Wahrnehmung der *paśyantī*, d. h. das Problem, wie sie sowohl Erkennende, als auch Erkenntnisgegenstand sein kann und dabei ohne Teile bleibt; ferner ihre Natur als Gegenstand (52a-57d).

Im Anschluß daran erörtert er die Frage, ob *paśyantī* und „das Ewige Wort“ *(sphoṭa)* [8] identisch oder verschieden sind (58a-61b).

Schließlich diskutiert er die Möglichkeit eines Beweises für *paśyantī*.

---

[6]Die Tätigkeitsorgane sind bekanntlich folgende: Sprache *(vāk)*, Hand *(pāṇi)*, Fuß *(pāda)*, Ausscheidungsorgan *(pāyu)* und Fortpflanzungsorgan *(upastha)*.

[7]Die beiden Begriffe ‚*nāda*‘ und ‚*bindu*‘ können durch ihre wörtliche Wiedergabe mit „Klang“ und „Punkt“ nicht erfaßt werden. Wie Gauri Nath Sastri erwähnt, beziehen sie sich auf den Atem ((1959) 1983:73) bzw. kennzeichnen ontologische Prinzipien (op.cit., p.79).

[8]Vgl. ŚD V.65c mit Anm. im Abschnitt 5.1.

Dabei erweisen sich die Sinnliche Wahrnehmung, der Logische Rückschluß und das Zeugnis als ungeeignet, ebenso die eigene Wahrnehmung *(svânubhava)* und die Intuition (61c-67b). Dadurch rücken *paśyantī* und ihre Erkenntnis in den Bereich der Unwirklichkeit (67c-69b). Als nächstes prüft er das Ergebnis der Aussprache des „rechten Wortes" *(sādhu-śabda)* (69c-71d). Dies führt zu einer weiteren Widerlegung der Beschreibung *paśyantīs* nach einem Zitat der Grammatiker (72a-75d).

An der Lehre von der Ewigkeit des Wortes *(śabda-nityatva-vāda)* kritisiert Somānanda, daß sie keinen Unterschied erlaubt, je nach dem, ob das Wort von einer glaubwürdigen oder unglaubwürdigen Person ausgesprochen wird. Außerdem läßt sie keine impliziten Bedeutungen zu (76a-78b).

Ähnliche Schwierigkeiten wie bei der Erklärung der *paśyantī* ergeben sich für die Lehre des Śiva-Monismus nicht, weil letzterer im Unterschied zur ersteren die Erscheinungswelt als Ebenbild Śivas versteht und sie als wirklich erachtet (78c-79d).

Sodann werden einige weitere Vorschläge zur Beschreibung von *paśyantī* zurückgewiesen: Sie eignet sich nicht als Wissenskraft *(jñāna-śakti)* des *brahman*, da sie sonst — gleich der Unwissenheit — stumpf *(jaḍa)* wäre (80a-d). Sie als einen Zustand zu beschreiben, in dem Objekt *(viṣaya)* und Organ vermischt sind, überzeugt nicht (81a-d).

Zum Schluß erläutert Somānanda *paśyantī* aus seiner Sicht. Er bejaht sie als die Kraft Śivas. Die Sprache *(vāk)* beurteilt er als ein Organ. Das Wesen Śivas ist ihr in gleichem Maße zu eigen wie allen anderen Dingen auch (82a-90d). [Ende]

Anhang C

Zusammenfassung Śivadṛṣṭi III

In den 99 Versen des dritten Kapitels, zu denen der Kommentar *(vṛtti)* des Utpaladeva bereits Lücken aufweist,[1] setzt sich Somānanda vor allem mit einer verwandten Gruppe von Monisten[2] auseinander, nämlich den Śāktas.[3] Der Schwerpunkt der Erörterung liegt auf den unterschiedlichen Auffassungen über das Verhältnis von Śiva und Śakti, der Kraft bzw. Göttin. Sind sie getrennt, wie es die Śāktas vertreten, steht die Verehrung der Göttin in der Vielfalt im Vordergrund. Somānanda betont dagegen die ontologische Identität von Śiva und seiner Kraft und die daraus resultierende Immanenz Śivas in allem. Unter Berufung auf verschiedene Schriften verwirft er die Ansicht der Śāktas zusammen mit denen der Pluralisten.

Zunächst erinnert Somānanda daran, daß der höchste Zustand der göttlichen Kraft *(śakti)* oder Göttin, der von den Śāktas hingebungsvoll gepriesen wird, bei genauerer Betrachtung den Gott *(deva)* erhellt, von welchem die Erscheinung der Göttin *(śakti-daśā)* rührt (1a-d). Somā-

[1] In der Ausgabe von KSTS, p.99 (zu Vers 6cd) gibt es Lücken im Text; p.101 (zu Vers 7c-8d) sind ergänzte Satzteile in Klammern eingefügt. Es sind zahlreiche Errata angegeben.

[2] Vgl. ŚDV, p.94, Z. 1 (vor Vers1): *„svayūthyān advaya-vādinaḥ"*.

[3] Im Besonderen gilt seine Kritik Bhaṭṭa Pradyumna, dem Autor des *Tattvagarbha Stotra* und Vertreter der Krama-Schule. Vgl. N. Rastogi 1979:122-128. Die Śāktas unterscheiden sich von den Śivaiten, z. B. von Somānanda, im Wesentlichen durch ihre Betonung und Verehrung der Göttin *(śakti)*. Ihr ordnen sie den höchsten Platz zu und lobpreisen sie. Im Gegensatz dazu neigen die Śivaiten zur philosophischen Auseinandersetzung und dem Yoga. Dabei sind ihre Lehren weitgehend übereinstimmend und einige Autoren, z. B. Abhinavagupta, erscheinen gleichermaßen als Vertreter beider Richtungen. Für eine ausführliche Erklärung des Verhältnisses von Śivaiten (‚śaiva-s') und Śāktas vgl. B. N. Pandit in *„Navonmeṣa"* (Engl.) 1987:130-132.

nanda gibt der Beschreibung des höchsten Zustandes im Maskulinum den Vorzug (2ab). Gleichwohl vertritt die śivaitische Lehre die Ungetrenntheit der Kraft von dem Träger der Kraft, d. h. von Śiva *(śakti-śaktimator abheda)*. Daher gibt es Śiva nicht ohne Śakti und umgekehrt. So ist Śiva erst durch die Kraft des Willens *(icchā)* befähigt, die Dinge zu bewirken (2c-3d).

Demgegenüber vertreten die Śāktas die Ansicht von der Getrenntheit *(bheda)* der Kraft von ihrem Träger und betonen ihre Unabhängigkeit *(svatantratva)* (4a). Darin erkennt Somānanda mehrere Probleme. Sie betreffen die Möglichkeit, daß die Kraft nur unter bestimmten Bedingungen die Vielfalt bewirken kann (4b-d) und damit zusammenhängend die Identität des Verursachers der Welt (5a-6b), außerdem den Fall, daß die Unabhängigkeit *(svātantrya)* zu einem Erkenntnisgegenstand wird (6cd). Nach der Ansicht Somānandas besteht die Beziehung zwischen der Kraft und dem Träger der Kraft in der Ungetrenntheit, was er durch die Analogie von Schnee und Kälte, bzw. Feuer und Hitze illustriert (7ab) und verteidigt (7c-8d).

Daraufhin unternimmt er einen scharfen Angriff gegen eine Gruppe, die sich ebenfalls den Śivaiten zurechnet *(śaiva sant)*.[4] Somānanda enttarnt sie als nicht-śivaitisch, da sie die Entfaltung der Sprache *(vāk)* (ohne ein übergeordnetes Prinzip eines „Trägers der Sprache") lehren (9a-d). In diesem Zusammenhang werden unter Hinzuziehung zahlreicher Quellen verschiedene Ansichten über die Bewertung der Sprache und ihrer Ebenen erörtert (10a-16d). Somānanda bejaht, daß die Natur Śivas durch seine Kraft allen Wahrnehmungen und Formen innewohnt, handle es sich um (den reinen) Gott *(deva)* oder die Materie *(pṛthivy-ādi)* (17a-18b). Diese Lehre illustriert Somānanda durch die Analogie des Goldes: Wie Gold im Klumpen ebenso wie in den verschiedenen Schmuckstücken, je nach dem Willen des Goldschmieds gestaltet, zutage tritt, so wohnt Śiva nach seinem Willen allen Dingen *(bhāva)* inne durch die Dreiheit seiner Kraft[5] (18c-20d).

Im folgenden werden gegen die These der Immanenz Śivas in allem *(sarvaṃ śivâtmakam)* (20d) zahlreiche Einwände angeführt: Sofern die Annahme besteht, Śiva nehme die Eigenschaften der Materie an, ergeben

[4]Man denkt dabei an die Vaiyākaraṇas.

[5]Wille - Wissen - Tätigkeit.

sich Widersprüche mit seiner reinen und geistigen Natur. Seine Gegenwart in allen Dingen würde die Verhaltensregeln *ad absurdum* führen und die Erlösungslehren hinfällig machen, ebenso die logischen Differenzierungen (21a-29d). Weitere Bedenken ergeben sich aus der Einschätzung von Śivas Zusammenhang mit der Imagination *(kalpanā)* (die ihn der *paśyantī* vergleichbar werden läßt), ferner dem Aufkommen seiner Wünsche und der Unwirklichkeit der Welt (30a-32d).

In den restlichen Versen nimmt Somānanda Punkt für Punkt zu allen Einwänden Stellung und verteidigt seine Lehre: Śiva erscheint in seinen Umwandlungen *(vikāra)*, d. h. seinen Manifestationen in Form der verschiedenen Welten, Dinge und Wesen, als grobstofflich *(sthūla)* und feinstofflich *(sūkṣma)*. Er verändert jedoch dabei nicht sein Wesen (wie im Fall von Ton und Krug). Seine Manifestationen sind vielmehr vergleichbar mit denen eines Yogin, handelt sich doch um Produkte seines Willens *(icchā)*. Sie bleiben von ihm ungetrennt. Weiter vergleicht Somānanda die Beziehung zwischen Śiva und der Welt mit der vom Ozean *(ambudhi)* und den Wellen *(vīci)* (33a-39d). Stumpfheit *(jaḍatva)* und Zusammengesetztheit *(sâvayava)* lehnt er mit Verweis auf den Willen des Höchsten kategorisch ab und kündigt eine spätere Erörterung dieser Themen an (40a-42b).[6] Ebenfalls mit dem Argument, daß alles Seiende dem Willen Śivas entspringe, verwirft er dessen Abhängigkeit von einem anderen Prinzip *(parâdhīna)*. Die im Beispiel von Joghurt und Milch aufgezeigte Bedingtheit basiert auf der Annahme einer materiellen Beschaffenheit (42c-43b).

Da das Wesen Śivas ungeteilt ist, ist eine Unterscheidung in Grade der Reinheit abzulehnen (43c-44b). Gold bleibt Gold, ob im Spucknapf oder einer Krone (44c-45b). Feuer *(vahni)* bleibt Feuer auch im Hause eines Unberührbaren *(caṇḍāla)* (45cd). Auf die Frage nach dem Grund der Reinheitsvorschriften *(saṃskāra-codanā)* in den Lehrwerken *(śāstra)* antwortet Somānanda, daß die Unterscheidung *(vyavasthiti)* des Feuers bzw. Śivas für die Funktion des Alltags *(vyavahāra)* ausgedacht sei *(kalpita)* und sich allein auf die Bezeichnung beziehe *(saṃjñā-karaṇa-mātram)*, während seine Natur ungeteilt bleibe (46a-47d). Die Welt des Alltags *(vyavahāra)* ist jedoch keine Illusion *(avidyā)*, sondern vielmehr der Zustand Gottes *(īśvara-sthiti)*, der sie gemacht hat und dem sie folgt

[6] Vgl. ŚD V.

(48a-49b). Somānanda zieht einen Vergleich zum Gold und seiner Ausgestaltung; nach gegnerischer Ansicht ist alles, was es gibt vergänglich (49c-50c). Die Vorschriften für die Übertretungen betreffend, erinnert er daran, daß die Befolgung der Regeln für den Alltag gedacht ist; im Hinblick auf Śiva ist ihre Befolgung oder Übertretung unerheblich (50d-51b).[7]

Daraufhin erörtert Somānanda, wie das Prinzip einer bewirkenden Ursache *(nimitta)* mit der Selbstmanifestation Śivas durch die Dreiheit seiner Kraft[8] — und damit seiner Allgegenwart in der feinstofflichen wie grobstofflichen Form — zu vereinbaren sei (51c-56d). Er veranschaulicht seine Position mit dem Beispiel der Feuernatur *(vahnitā)*, die bei der Kohle wie in den Flammen besteht (57a-c). Anschließend bekräftigt er seine These, daß Śiva in keinem Zustand ohne die drei Kräfte existiert (57d-59d). Den Widerspruch zwischen der Vielfalt der Welt einerseits und der Einheit und Geistigkeit Śivas andererseits möchte er dadurch gelöst wissen, daß er zugibt, mit Blick auf die Vielfalt der Welt bestünde auch die Vielfalt Śivas. Eine weitere Erörterung der Immanenz Śivas in allem wird angekündigt (60a-61d). Die Ansicht, Śiva nur in seiner weltentrückten Form anzuerkennen, vergleicht er mit der Einstellung, einen Krug nur dann als Krug zu bezeichnen, wenn er keine Funktion erfüllt, etwa die, Wasser zu halten *(jalâharaṇa)* (62a-d).

Um die Übereinstimmung seiner Lehre mit den maßgebenden Quellen aufzuzeigen, nennt er zahlreiche Belege aus den tantrischen Schriften,[9] den Veden und der Überlieferung (63a-67a). Anschließend verteidigt er die Beurteilung der Bedeutungssätze *(arthavāda)* des Veda, gleich den Vorschriftssätzen *(vidhi)*, als gültige Sätze (67b-68b).

Als Nächstes erörtert er das Problem von Gebundenheit und Erlösung *(bandha-mokṣa)*. Er lehnt beide Vorstellungen ab, da sie auf der Unbe-

[7]In den Versen ŚD III.43c-51b kommt eine Haltung zum Ausdruck, nach der die Vorschriften der Lehrwerke zwar nicht abgelehnt werden, aber ihr Gültigkeitsbereich relativiert wird, weil das Wesen der Dinge — und damit Śiva — unbeeinträchtigt von den äußeren Umständen stets das gleiche bleibt. Dieser Standpunkt kann mit der These der „überschreitenden Heiligkeit" („transgressive sacrality", s. Sunthar Visuvalingam 1989, ausführlicher in id. 1986) beschrieben werden. Ihr liegt folgendes bekanntes Prinzip zugrunde: *„antaḥ kaulo bahiḥ śaivo lokâcāre tu vaidikaḥ / sāram ādāya tiṣṭheta nāri-kelaphalaṃ yathā //"* TĀV zu TĀ IV.151, Zitat ohne Quellenangabe.

[8]Wille - Wissen - Tätigkeit.

[9]Er zitiert aus dem *Kālapāda*-Tantra und dem Werk des Kheṭapāla.

wußtheit *(vimohitā)* über die Śivanatur in allem beruhen (68c-70d,72a-d). Gleichzeitig lehnt er auch das Konzept des Irrtums („der Erkenntnis von Wirklichkeit in der Unwirklichkeit") ab (71a-d). Dies führt unmittelbar zu dem Problem von der Berechtigung der religiösen Lehrer und Lehren (73a-74b).[10] Mit einem Hinweis auf den freien Willen Gottes erläutert Somānanda, daß dieser sowohl der Urheber der Lehren ist, wie auch der Schüler, der Weise, der Anhänger der Lehre und die Frucht der religiösen Observanz (74c-76b). Die einzelnen Positionen der Pro- bzw. Antagonisten beziehen sich auf die Ebene des Alltags *(vyavahāra)*, die nicht die Wirklichkeit wiedergibt (76c-78b).

Im folgenden wird Śiva als das eine, einzige Wesen beschrieben, in dem sich die ganze Vielfalt begründet (78cd), u. a. die Verbindung mit Tugend *(dharma)* und Untugend, sowie deren Früchten (79a-d). Śiva ist die Ursache der drei Ursachen.[11] Dies wird mit dem Beispiel des Königs verteidigt, der — obwohl ein einziger — vielerlei Anweisungen gibt (80a-82b).

Sodann wendet sich Somānanda dem Einwand zu, Śiva begäbe sich in den Bereich der Imagination *(kalpanā)*, wenn er als Erde erscheine. Diese Äußerung ist ohne Basis, da die Welt als Manifestation Śivas wirklich ist. Nur ihre Bezeichnung *(nāma)* ist imaginär (82c-83d). Somānanda macht sich lustig über diejenigen, die den Unterschied zwischen Gestaltung und Imagination *(kḷpti-kalpanayor bheda)* nicht kennen (84a-85b). Eine Identität *(samānatā)* zwischen der Śiva-Kategorie und *paśyantī* weist er zurück und vergleicht Śiva, der ohne Gedanken sieht (d. h. der sich selbst als alles erfährt), mit einem Dufthändler, bei dem alle Wohlgerüche zu einem werden (85c-86b). Des weiteren verwirft er eine Identität von *paśyantī* und dem, der alle Wirklichkeiten als Formen von sich selbst sieht (d. h. Sādākhya bzw. Īśvara) (86c-87a). Da es keine Getrenntheit von Śiva und seiner Kraft gibt, ist er niemals allein *(kevala)*, d. h. ohne sie, oder ruhig, d. h. wunschlos, weder wenn die Frucht der Taten erschöpft ist bzw. vor Beginn einer Tätigkeit, noch in dem Moment zwischen zwei Tätigkeiten (87a-90b).

[10]Diese Passage ist stilistisch auffällig gestaltet durch Wiederholungen: *kim artham* (73a, 74a), *kim prayojanam* (73d); *sa eva* (74c, 75a,c, 76d).

[11]Nämlich: die bewirkende Ursache *(nimitta)*, die materielle *(samavāyin)*, und die instrumentelle *(sahakāraṇa)*.

Somānanda erklärt, daß eine fehlende Selbsterfahrung *(ātmânubhava)* noch kein Beweis für die „Materialität" (/Stumpfheit) *(jaḍatā)* sei. Vielmehr erscheint ihm der Wunsch nach einer solchen Erfahrung naheliegend. Seine These, daß auch in einem Stein keine Materialität bestehe, soll später[12] erörtert werden (90c-92b).

Auf die Erledigung der einen Tätigkeit folgt unmittelbar der Wunsch nach einer neuen. Der Grund dafür ist die Unendlichkeit der Kräfte Śivas. Diese strömen *(saranti)* hervor, wie es seiner Natur entspricht (92c-94b). Auf den Einwand (vgl. III.30a-32d), wie der unabhängige Gott einen Wunsch haben könnte, antwortet Somānanda, der Anlaß sei der, daß die Vielfalt die Freude *(āmoda)* über seine Macht *(vibhava)* ermöglicht (94c-95b).

Die Sätze, die die Nichtigkeit der Welt erklären, dienen dem Gleichmut *(vairāgya)* und sind daher nicht falsch (95c-96a).

Zum Schluß kritisiert er die Pluralisten *(bheda-vādin)*, die von einer Verschiedenheit der Atome *(paramâṇu)* bzw. einer Vielfachheit des Geistes *(cittva)* ausgehen (96b-97b). Allerdings verzichtet er darauf, hier einen Fehler auszuweisen unter dem Gesichtspunkt, daß eine (einzige) Grundlage *(adhiṣṭhāna)* — nämlich Śiva — den vielfältigen Dingen unterliegt, dem Herrn gleichermaßen wie dem Diener (97c-98d). Ergänzend hebt er hervor, daß mit der Gottesvorstellung Patañjalis[13] keine Übereinstimmung besteht, denn die monistischen Śivaiten befürworten die Ununterschiedenheit und Immanenz Śivas in allem (99a-d). [Ende]

---

[12]Vgl. ŚD V.

[13]Vgl. Patañjali, *Yogasūtra* I.24: „... *puruṣa-viśeṣa īśvaraḥ* //".

Anhang D

Zusammenfassung Śivadṛṣṭi IV

Das vierte Kapitel der *Śivadṛṣṭi* umfaßt $125\frac{1}{2}$ Verse.[1] Der Kommentar des Utpaladeva hört während des Absatzes 73c-75d auf. Bereits bei der Besprechung des Verses 24a-d bricht der Kommentar einmal ab, für die Verse 25a-29d fehlt er ganz. Als Thema dieses Kapitels ist „der Nachweis der Unbegründbarkeit" *(anupapatti-codanā)* angegeben. Somānanda tritt den Einwänden entgegen, die sich auf die Unzulänglichkeiten der Vielfalt beziehen. Er verteidigt seine These, daß durch die Immanenz der Kraft alles seinem Wesen nach Śiva sei *(sarvaṃ śivâtmakam)*, anhand von Argumenten, die sich auf die Wirklichkeit der Manifestation der Kraft beziehen, die Unmöglichkeit des Irrtums, die Kausalitätsbeziehung und die Erkenntnis inklusive der Erinnerung und der Wiedererkennung. So verweist er auf die Einheit-in-der-Vielfalt.

Das Kapitel beginnt mit einer Nennung der These: Alles ist seinem Wesen nach Śiva *(sarvaṃ śivâtmakam)*. Da Śiva von seiner Kraft ungetrennt ist[2] bedeutet dies, daß es nichts gibt, was ohne die Kraft wäre (1a-c). Die Kraft ist wiederum mit der Unabhängigkeit identisch, und so wird der Einwand provoziert, ob folglich alle die vielfältigen Dinge unabhängig seien *(sarva-svâtantryam)* (2ab). Nach einer zweiten Meinung hat ein Ding mehr Kraft als ein anderes, so daß die größere Kraft die schwächere dominieren könnte (2cd). Dabei ist ein jedes Ding nur imstande, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen (3a-d).[3] Somānanda

[1] In der Ausgabe der KSTS kommt die Zählung „70" erstaunlicherweise zweimal vor, nämlich beim siebzigsten Vers, sowie dem darauf folgenden (p.176-7), so daß die Numerierung des gesamten Kapitels bei $124\frac{1}{2}$ endet. R. Chaturvedi (1986) zählt durch. Diese Regelung wurde auch hier befolgt.

[2] Vgl. ŚD III.

[3] Vgl. SK 9: ‚... *śaktasya śakya-karaṇāt* ...'.

antwortet durch einen Vergleich: Wie die Bediensteten *(sādhana)* eines Königs in ihrem Tun abhängig und doch selbstverantwortlich handelnd sind, so sind alle Dinge vermögend *(śakta)* und doch bedingt *(sâpekṣa)* (4a-d). Somānanda betont, daß es allein Śiva ist, der vermögend ist und als solcher jedem der vielen Dinge innewohnt (5a-d).

Das Problem der Immanenz Śivas durch seine Kraft in allen Dingen mündet in die Erörterung ihrer Wirklichkeit. Somānanda äußert seinen Standpunkt in klaren Worten:

> „Was als existent (/wirklich) *(sat)* wahrgenommen wird, [ist existent] — wie könnte es nicht-existent sein! Was aber existiert, das ist die höchste Wirklichkeit *(paramârtha)* und deshalb ist es Śiva (6a-d). So besteht die höchste Wirklichkeit aufgrund der Manifestation der Geistigkeit in allen Erscheinungsformen (7ab)."

Somānanda hebt hervor, daß dabei die Gedanken *(vikalpya)* und Irrtümer *(mithyā-jñāna)* nicht ausgeschlossen sind, denn auch in ihnen tritt Geistigkeit *(cit)* zutage und damit Śiva. Die Unterscheidung von Irrtum und gültiger Erkenntnis dient den Konventionen des Alltags *(vyavahāra)*, aber die Wahrheit *(satyatva)* folgt diesen Konventionen nicht (7c-9d). Er vergleicht diesen Sachverhalt mit der relativen Gültigkeit einer Währung, die vom Herrscher festgesetzt wird (10a-11b).

Die Haltung, daß die Wirklichkeit *(satyatva)* selbst in den Konventionen des Alltags vorhanden sei, legt den Einwand nahe, daß damit alles unwirklich sei. Somānanda verwirft dies (11c-12b, 12c-14d). Anschließend untersucht er, woran die Falschheit [eines Irrtums] auszumachen sei (15a). Punkt für Punkt weist er folgende Gründe zurück: die Zeit *(kāla)* (15b-16a); den Akt, [der Wissen] hervorbringt *(jani-kriyā)* (16b-d); die Erfahrung *(anubhava)* (17ab); das Sinnesorgan *(indriya)* (17c-18c); die Verbindung zwischen Sinnesorgan und Gegenstand *(sambandha)* (18d); die Alltagswelt *(vyavahāra)* (19a-21b); den Ort *(deśa)* (21c-22d); die Erkenntnis *(jñāna)* (23a-d); die Unverträglichkeit der Koexistenz von Wissen und Nicht-Wissen *(sahânavasthiti)* (24a-d); einen natürlichen Gegensatz zwischen Nicht-Wissen und Wissen *(svabhāvena virodha)* (25a-26b). Nach der Ansicht Somānandas ist das Nicht-Wissen auf die dichotomische (/unterscheidende) Erkenntnis *(viveka-dṛk)* zurückzuführen (26cd).[4]

[4]Diese Lehre unterscheidet nicht zwischen Irrtum und Wissen, sondern meint, daß

Er bezeugt den Wirklichkeitsgehalt *(satya-rūpatva)* aller Gedanken mit Beispielen aus dem religiösen Glauben und Werk (27a-28d). Damit sieht er seine These von der Wirklichkeit in allem bestätigt (29a-d).

Nach Somānanda bietet seine These auch eine Erklärung für folgendes: Ohne die Verbindung des Materiellen mit dem Immateriellen bzw. ohne die Ungetrenntheit des Subjekts von seinem Erkenntnisgegenstand hält er keine Erkenntnis für möglich (30a-31d).[5] Ohne diese Einheit wäre auch die grammatikalisch sinnvolle Verwendung und Existenz von Wörtern wie „Hasenhorn" und „Nicht-Existenz" ausgeschlossen (32a-33b).

Zur weiteren Festigung der Lehre von der Śivanatur in allem *(sarva-śivatā)* erörtert Somānanda die Kausalitätsbeziehung. Er behauptet, daß nur das Existente *(sat)* eine Wirkung hervorrufen kann (33cd). In einem Vers gibt er seine Auffassung kund: „So besteht der Ehrwürdige von Anfang an; er hat das Wesen seiner Kraft und manifestiert sich als die Wirkung (34a-d)." Die Wirkung, die Somānanda anspricht, ist die Vielfalt der Welt. Anschließend zeigt Somānanda einige Probleme auf, die sich ergeben, falls man die Wirkung als nicht-existent erachtet (35a): Was wird dann durch das Existente bewirkt (35b)? Etwa die Manifestation *(abhivyakti)* (35c)? Dann stellt sich die Frage, ob diese nun existent sei oder nicht-existent (35d-36a). Ist sie bereits existent, was wird dann erlangt, was nicht bereits bekannt war (36b)? Ist sie dagegen nicht-existent, so ergibt sich ein *regressus ad infinitum* (36c). Folglich sieht Somānanda seine Auffassung bestätigt, daß die Wirkung von Śiva abhängt und aus diesem Grunde wirklich ist (36d-37b).[6]

Bezüglich der Identität der Ursache besteht unter den verschiedenen Schulen keine Übereinstimmung (37c-38b, 40d-41a): Die Vertreter des Vaiśeṣika erachten Gott *(īśvara)* als die bewirkende Ursache, nicht die Elemente *(pṛthivī)* (die die materielle Ursache darstellen) (38c-39a). Nach den Buddhisten[7] gibt es nichts außer dem Wissen *(jñāna)*, das sich selbst und andere sichtbar macht (39b-40a). Die Anhänger Jaiminis

---

beide der dichotomischen Sichtweise unterliegen. Sie werden gleichermaßen vom reinen Wissen aufgehoben, in dem Śiva sich selbst erfährt. Dies wird ausführlich erklärt in: B. Mayer-König, „The Concept of Vidyā and Vikalpa."

[5]Vgl. ŚD V.87cd.

[6]In der späteren Literatur wird diese Auffassung als *ābhāsa-vāda* (Wirkung als Ausdruck ihrer Ursache) bekannt, vgl. dazu hier 1.1.4 und 4.7 „Grundsatz" mit ŚD V.15d.

[7]Genauer: den *Vijñāna-vādins*.

behaupten, die vedischen Vorschriften *(codanā)* seien maßgebend für den *dharma* (d. h. die Ordnung, die Verdienste, hier: die Wirkungen) (40b-c). Ergänzend weist Somānanda darauf hin, daß kein Gegensatz besteht zwischen der Manifestation *(vyakti)* und dem Ding selbst *(padârtha, ghaṭa)* (41b-42b). Analog zu einer Leuchte *(dīpa)* bewirkt eine Manifestation das Sichtbarwerden etwas bereits Existenten. Nach Somānanda sind die Ursache, die Wirkung und der Vorgang der Bewirkung bzw. Manifestation existent, d. h. wirklich *(sat)* (42c-43b). Auch aus dem Grund, daß die Ursache und ihre Wirkung ähnlich sein müssen, wird eine Entstehung aus dem Nichts verneint (43c-44b).

Unsinnig erscheint ihm die Theorie,[8] ein Gegenstand werde aufgrund der vorausgehenden Wahrnehmung eines anderen erkannt (44c-45b). Zudem erweist sich ein Satz wie „ein Sproß entsteht" nur dann als richtig, wenn das Subjekt existiert, bzw. [der Satz „der Töpfer formt einen Krug"] nur wenn das Objekt besteht (45c-46d). Aus den genannten Gründen sieht Somānanda seine These bestätigt, daß Gott sich selbst durch die vielfältigen Formen manifestiert (47a-d).

Somānanda gibt zu Bedenken, daß keine sonstige (materielle) Ursache möglich ist: [Wenn der Krug] nicht von selbst entsteht, von welchem anderen [außer Gott] wird er [dann] hervorgebracht) (48ab)? Wie aber könnten sie gegensätzlich sein, wo doch zwischen Ursache und Wirkung eine Wesensgleichheit besteht (48c-49b)! Ferner ist die Existenz beider eine Voraussetzung für ihre Verbindung *(saṃbandha)* (49c-50d). Mithin sieht Somānanda seine These bestätigt und bringt seine Überzeugung in einer beflügelten Paronomasie zum Ausdruck: *„tasmāt svayaṃ svabhāvena bhāvair bhāvī bhaved bhavaḥ"* (51ab).[9]

Als ein weiteres Argument für die Existenz der Wirkung *(sat-kārya)* verneint Somānanda die Getrenntheit *(pṛthaktva)* eines Lehmklumpens und eines Kruges. Es kann ja eine bestimmte Ursache nur eine bestimmte Wirkung hervorbringen, ein Lehmklumpen kein Tuch (51c-52d).[10] Der

[8]Man denkt an das Dilemma der buddhistischen Erkenntnistheorie aufgrund der Momentarismuslehre.

[9]Aufgrund des lautmalerischen Effekts, der in dieser Verszeile dominiert, wirkt jede Wiedergabe ihres Inhalts in einer anderen Sprache blaß: „Daher wird Śiva selbst von selbst (/durch seine Natur) durch die Erscheinungsformen (/Dinge) zu einem, der durch die Erscheinungsformen gekennzeichnet ist."

[10]Vgl. *Sāṃkhyakārikā* 9: *„...kāraṇa-bhāvāt"*.

Unterschied in den Bezeichnungen und Formen *(nāma-saṃsthāna)* ist dabei analog zum Verhältnis zwischen Hand und Faust (53ab, c).

In den folgenden Versen erörtert Somānanda das Thema der Vergänglichkeit bzw. Zerstörbarkeit. Er vertritt die These, Śiva sei unzerstörbar *(a-vināśitā)*, wenn auch die Dinge *(bhāva)* vergehen (53d-54a). Diese Bewandtnis vergleicht er mit der Beständigkeit von Gold bei gleichzeitiger Vergänglichkeit der Ornamente (54b-55a). So sind nur die Formen *(saṃsthāna)* zerstörbar (55b).

Nach gegnerischer Ansicht besteht folgendes Dilemma: Śiva müßte, wenn er einen Gegenstand durchdringt, d. h. dessen Ursache ist, zusammen mit diesem zugrunde gehen. Andernfalls, d. h. wenn er den Gegenstand nicht durchdringt, unterliegt er einer Beschränkung *(pradeśitā)* (55c-56b). Aber nach Überzeugung der śivaitischen Monisten gehen die Dinge *(bhāva)* nicht zugrunde. So bedeutet ‚Zerstörung' *(vināśa)* nicht den Verlust des Ganzen *(sarva-lopitā)*, sondern die Manifestation eines Teils *(aṃśâbhivyaktitā)* (56c-57b, 57cd). Die Sinnesorgane können den Gegenstand dann nicht wahrnehmen, weil er verborgen *(pracchanna)* ist (58a-d). Wäre die Verborgenheit des Kruges mit seiner Nicht-Existenz *(abhāva)* gleichbedeutend, könnte er nichts mehr bewirken (59a-d). Somit ist die These bestätigt, daß die Śiva-Wirklichkeit unzerstörbar bleibt, während die Dinge vergehen (60ab).

Als weiteres Argument für die Immanenz Śivas in allem gibt Somānanda zu bedenken, daß das Ganze *(avayavin)* nirgendwo von seinen Teilen getrennt ist. Es ist vielmehr so, daß in den Teilen, die verschieden sind, Einheit und Ununterschiedenheit währt: wie ein [und dieselbe Person] in den verschiedenen Gliedern ihres Körpers wohnt, so besteht Śiva in der Welt (60c-64b).

Außerdem ermöglicht erst die Immanenz Śivas in allen Erkenntnisgegenständen und Bewußtseinszuständen die Wahrnehmung derselben, die Ausrichtung des Denkorgans *(manas)* bzw. das Aufwecken einer sich im Tiefschlaf befindenden Person (64c-66d).

Die Natur des Allgemeinen Kennzeichens *(sāmānya)* ist nicht getrennt von der des Besonderen *(viśeṣa)*. Ein Ding *(padârtha)* ist daher in bezug auf andere teils unterschieden, teils ununterschieden *(bhinnâbhinnâtmaka)* (67a-d). Gegenüber den Buddhisten hebt Somānanda hervor, daß ohne das Allgemeine Kennzeichen kein Logischer Rückschluß möglich ist, noch

eine Wahrnehmung von Gold in verschiedenen Goldgeschmeiden bzw. eine Differenzierung zwischen Gold- und Bronzestücken. Ohne die Einheit der Wirklichkeit kann man das eine nicht vom anderen unterscheiden; sie stellt die Verbindung *(yogitā)* zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen dar (68a-70d).

Somānanda betont, daß die Funktionen des Alltags ohne die zugrundeliegende Einheit nicht stattfinden können. Erst sie ermöglicht nämlich eine Beziehung zwischen Wort und Gegenstand, die ja an unterschiedlichen Stellen vorkommen, gegensätzlicher Natur sind und mittels verschiedener Sinnesorgane wahrgenommen werden (71a-73b).[11] Die Verbindung zwischen einem Wort und einem Abstraktum *(adṛṣṭa)*, z. B. dem Selbst, oder einem Phantasiegebilde, z. B. einem Hasenhorn, oder auch zwischen einem Säugling und seinem Namen, zwischen einem Yantra[12] und seiner Macht *(vaśya)* besteht nur aufgrund der Einheit (73c-77b).[13] Somānanda prüft die Ursache für die eindeutige Zuordnung eines Namens zu einem bestimmten Gegenstand (78ab). Die Konvention *(saṅketa)* scheidet aus, da sie keine Verbindung *(saṃyoga)* zwischen den beiden ungleichen Komponenten herstellen kann (78c-79d). Die Erscheinung von Wort und Gegenstand als zu Benennendes und Benenner *(vācya-vācaka)* ist nur auf der Grundlage einsichtig, daß sie sich auf ein und dasselbe beziehen (80a-81b).

Ferner ermöglicht erst die Einheit der Welt die Sinnliche Wahrnehmung *(pratyakṣa)* (81cd). An der buddhistischen Erkenntnistheorie kritisiert Somānanda, daß mit dem Ding-an-sich *(svalakṣaṇa)*, ohne das vorstellungshafte Wissen *(sa-vikalpa)*, keine Erkenntnis und keine Funktion in der Welt möglich ist (82a-84b). Ferner ist ohne die Einheit der Logische Rückschluß *(anumāna)* ausgeschlossen, da die Verbindung zwischen Merkmal (Rauch) und Festzustellendem (Feuer) fehlt, vergeht doch nach der buddhistischen Lehre das Wissen von Moment zu Moment (84c-85d). Ohne das Zusammenwirken vom Allgemeinen und dem Besonderen Kennzeichen gibt es nach Somānanda keine gültige Erkenntnis *(pramā)*, ohne die vorherige Existenz des Besonderen keine Verbindung *(samanvaya)* (86a-d). Die Ähnlichkeit *(sādṛśya)* der einzelnen Momente ist nicht hin-

[11] Man beachte die doppelte Zählung der Nummer 70 in der Ausgabe von KSTS, die hier nicht übernommen wird, s.o.

[12] Hier in der allgemeinen Bedeutung eines magischen Mittels zu verstehen.

[13] Der Kommentar ŚDV des Utpaladeva endet bei der Erklärung des Absatzes 73c-75d.

reichend, noch kann man etwas allein aufgrund des Merkmals — ohne die Verbindung — erschließen (87a-d). Abgesehen davon könnte eine Verbindung ohne die zugrundeliegende Einheit nicht in zwei Dingen vorkommen *(dviṣṭhatā)* (88a-d). Noch kann aufgrund der Beobachtung von Rauch das Feuer oder ihre Verbindung ausgedacht werden, da diese sich gegenseitig bedingen (89a-90d).[14]

Auch das Zeugnis einer glaubwürdigen Person *(āptavākya)* lehnt er ab, da die Glaubwürdigkeit zweifelhaft ist (91a-92d). Somānanda resümiert, daß unter der Voraussetzung der Getrenntheit der Dinge deren Wahrnehmung *(graha)* unschlüssig ist (93ab).

Anschließend wendet er sich dem Momentarismus *(kṣaṇa-bhaṅga-vāda)* zu. Nach dieser Doktrin ist die Wahrnehmung von etwas Dauerhaftem nicht richtig, analog zum Bild der Flamme (93c-95d).[15] Somānanda spottet, daß diese Lehre schwerlich von jemand anderem nachvollzogen werden kann (vergeht doch auch sie im Moment), solange man nicht den festen Standpunkt einnimmt von der Einheit aller Dinge (96a-97b).

An die Grammatiker gerichtet bestreitet er, daß man aufgrund eines Satzes oder Wortes eine Bedeutung erfahren könne (97cd). Er kritisiert, daß die Worte *(śabda)* vergänglich seien; bei *sphoṭa* bleibe die Bedeutsamkeit der Reihenfolge der Laute *(kramatā)* ungeklärt; die Wahrnehmung *(graha)* eines Gegenstands, der [in der äußeren Welt] erscheine, *(ābhāsa-rūpa-vastu)* aufgrund einer Nennung *(śābdika)*, sei unmöglich (98a-99d). Die Lösung sieht er in seiner These von der Einheit (100ab).

Ferner verweist er auf ein Problem im Ablauf des Erkenntnisvorgangs: Nicht nach dem Willen des Subjekts werden die Sinnesorgane angeregt, noch durch das Denkorgan *(manas)*, denn dieses ist materiell *(mūrta)* und daher als Anreger unzureichend (100c-101b). Auch hier liegt die Antwort in der Einheit (101cd). Somānanda sieht seine These bestätigt, daß keine Wahrnehmung bzw. Erkenntnis der Dinge möglich ist, wenn man von einer Getrenntheit [von Erkenntnissubjekt, Denkorgan, Sinnesorgan und Gegenstand] ausgeht (102ab). Auch die Verbindung *(saṃyoga)* zwischen Gegenstand und Auge genügt nicht, da ungeklärt ist, was das Subjekt

---

[14]Somānanda erklärt, daß es ohne das Wissen um die Verbindung zwischen Feuer und Rauch keinen Rückschluß von Rauch auf Feuer gibt; andererseits gibt es ohne das Wissen um Feuer kein Wissen um ihre Verbindung oder Beziehung. Dieser Fehler ist bekannt als ‚*itaretarâśraya-dośa*'.

[15]Siehe hier 3.2 „Die Frage nach der Wirklichkeit. Buddhismus."

anstrebt, bzw. wie es zugehen soll, daß die Verbindung zwischen den einen stattfindet, aber die Erkenntnis bei einem anderen (bei dem Selbst) auftritt (102c-103d).

Das Problem kann auch nicht durch Gleichzeitigkeit [einer Verbindung] des Denkorgans *(manas)* [mit dem Subjekt einerseits und den Sinnesorganen und damit dem Gegenstand andererseits][16] gelöst werden, da weiterhin das Zustandekommen der Erinnerung *(smṛti)* ungeklärt bleibt, die sich auf verschiedene Zeitstufen bezieht (104a-d). Somānanda erörtert das Thema der Reihenfolge: Sie stellt ein Konzept dar *(prakriyā-mātram)*. Es gibt sie in bezug auf die eigene Tätigkeit als Abfolge *(krama)* der Mittel und Wirkungen, des weiteren in bezug auf die Laute bzw. Worte *(śabda)*, die nacheinander ausgesprochen werden, aber erst sinnvoll sind, wenn eine Einheit der Zeit *(kālaikya)* besteht (105a-106b).

Als nächstes stellt Somānanda die Frage nach der Art dessen, was das Denkorgan herbeiführt. Es kann sich dabei nicht um ein Ding *(padârtha)* handeln, da dies materiell ist. Ist es eine Eigenschaft, so bleibt es fraglich, wie sie ohne ihren Träger *(guṇin)* herbeigeschafft werden kann[17] (106c-107d).

Nachdem Somānanda das Denkorgan als Träger des Wissens *(jñāna)* ablehnt, untersucht er als nächstes die Eignung des Sinnesorgans. Da dieses stumpf *(jaḍa)* ist, bleibt fragwürdig, welche Beziehung es mit dem Selbst haben kann. Ist eine Verbindung *(sambandha)* des Wissens zu dem Sinnesorgan möglich, stellt sich die Frage, wieso sie nicht gleich zu dem äußeren Gegenstand *(bāhyârtha)* angenommen wird (108a-109b).

Anschließend gibt Somānanda die Lehre über den Erkenntnisvorgang nach dem Nyāya-Vaiśeṣika wieder: Im Denkorgan erlangt das Selbst durch den Geist *(cetas)* die Erkenntnis, eine Eigenschaft des Intellekts *(buddhi)*, welche lautet: „Hier befindet sich ein sobeschaffener Krug". Die Beschreibung entspricht dem vormals Gesehenen (109c-110d). Somānanda kritisiert, daß dabei mehrere Fragen offenbleiben: Wie kann es zu einer Vereinigung (/Verbindung) *(samāveśa, āveśatā)* des Denkorgans

---

[16] Diese Interpretation erfolgt in Anlehnung an R. Chaturvedi 1986:166.

[17] Dieses Problem illustriert Somānanda durch ein schwerverständliches Bild (107d). In Anlehnung an R. Chaturvedi (1986:168) könnte es folgendes bedeuten: Die Eigenschaft kommt zum Denkorgan wie das Wasser aus der Wolke zum Vogel Cātaka, nämlich ohne die Wolke. Jedenfalls weist Somānanda auf eine Beziehung zwischen einem Durstleidenden und einer Form *(ākṛti)* hin.

mit dem Geistigen kommen (110a-d)? Und wenn der Gegenstand (bereits) von ihm erkannt wird, was wird dann vom Selbst bewirkt (110a-112b)? Daraufhin diskutiert Somānanda die Beziehung zwischen dem Denkorgan und dem Selbst. Es leuchtet ein, daß eine Verbindung *(saṃyoga)* zwischen zwei Gliedern auftritt, die sich am gleichen Ort *(abhinnadeśa)* befinden. Ist nun das Denkorgan an dem Ort, an dem sich der Erkenntnisgegenstand befindet, wie verhält es sich dann mit der Verbindung mit dem Selbst (112c-113c)? Abgesehen davon bleibt ungelöst, wie das immaterielle Selbst eine Prägung *(saṃskṛti)* haben kann (113d-114b). Wie sollte eine Vermischung *(miśratā)* der Geistigkeit *(caitanya)* mit dem anderen (d. h. dem Materiellen) vorkommen (114c-115ab)? Sollte hingegen [die Geistigkeit (?)] selbst der Erkenntnisgegenstand sein *(prameyatva)*, so wären das Denkorgan und das Sinnesorgan überflüssig *(atireka)* (115c-116a). Somānanda lehnt eine solche Ansicht als blinde Traditionsgläubigkeit *(andha-pāramparyatva)* ab (116b-d). Er gibt folgendes zu bedenken: Wenn der Gegenstand bekannt ist, weshalb sollte die Anregung [ihn kennenzulernen] erfolgen? Ist er aber unbekannt, durch wen sollte das Denkorgan angeregt werden, dorthin zu gehen (117a-118b)? Somānanda hält daher die Einheit von Denkorgan („Mittel der Anregung des anzuregenden [Gegenstandes]“) und Selbst („Anreger“) (/die Einheit von Anregung des Anzuregenden und dem Selbst) für richtig und sieht folglich seine These von der Einheit aller Dinge in Śiva als bestätigt an (118c-119b).

Anschließend erwähnt Somānanda die Erinnerung *(smaraṇa)*. Es gibt die Erinnerung an das Wahrgenommene und an das Wissen. Sie ist möglich, insofern zwischen ihr und dem Gesehenen eine Einheit besteht (119c-120d). Aufgrund der Wiedererkennung *(pratyabhijñāna)*[18] gibt es den Standpunkt *(sthiti)* von „dies ist ja das“ (121ab), (d. h. der Identifikation des Neuen mit dem Bekannten). Die beiden Erkenntnisse, die verschiedenen Zeitstufen zugehören, sind nur sinnvoll, wenn ihnen eine Einheit zugrunde liegt. Sonst wäre der Satz „dies ist ja das“ unsinnig, wie eine Identifikation von einem Krug mit einem Stock (121c-122d).

In der Schlußfolgerung sieht Somānanda seine These bestätigt: die Einheit ist erwiesen und besteht in der Welt *(saṃsāra)* (123ab). Mithin sind alle Dinge miteinander verbunden, egal ob sie einander gleichen oder

[18]Dies ist die einzige Stelle, an der Somānanda das Wort ‚*pratyabhijñāna*‘ benutzt.

nicht (123c-124b). Die Verbindung *(saṃgama)* besteht durch die Einheit *(aikya)* aller Dinge (124cd). Somānanda vergleicht dies mit dem Bild der Sänftenträger (sie sind zahlreich, unterscheiden sich und sind doch durch das Eine, die Sänfte, miteinander verbunden) (125ab). Weil einer die Gedanken des anderen kennt *(para-citta-parijñāna)*, besteht die Einheit des Erfahrbaren (125cd). Somānanda sieht eine Übereinstimmung zwischen dem Charakter der Einheit in der Welt und dem einer Karawane, eines Heeres oder eines Waldes. Damit hält er seine These, die Einheit in der Welt, für erwiesen (126ab). [Ende]

Anhang E

Zusammenfassung Śivadṛṣṭi VI

In $126\frac{1}{2}$ Versen verteidigt Somānanda die „Unübertroffenheit der Gleichheitslehre“ *(śrī-sama-darśanânatirekam)*. Er wendet sich gegen zahlreiche Ansichten über die Ursache der Vielfalt und damit zusammenhängend gegen den Momentarismus und die Lehre von der Vielzahl der Seelen im erlösten Zustand. Dabei erörtert er u. a. Lehren des Vedānta, Pañcarātra, Jinismus, Sāṃkhya, Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṃsaka, Cārvāka und Buddhismus, insbesondere des Vijñānavāda. Im Dialog mit Letzterem entwickelt er eine ausgedehnte, verwickelte Kritik am Momentarismus und dessen Konsequenz für die Erkenntnis und den Erkenntnisvorgang, für den Zusammenhang zwischen der Vergänglichkeit und dem Auftreten als Ursache, für die Zerstörbarkeit, sowie grundsätzlich für die Möglichkeit einer Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Ferner widerlegt er die buddhistische Lehre vom Ausschluß *(apoha)* und der Leere. Danach erläutert er seinen eigenen Standpunkt: er nennt sechs Lehrsätze (87a, 88a, 89a-d) und erklärt die Allgegenwart Śivas und den Nutzen der Unterweisung. Zum Schluß begründet er, weshalb es im erlösten Zustand keine Vielzahl von Seelen geben kann — eine Lehre des dualistischen Śaiva Siddhānta.

Zunächst erinnert Somānanda an seine eigene Position, nach der es keine Trennung *(bheda)* gibt zwischen Kraft und Träger der Kraft *(śakti-śaktimant)*. Er illustriert dies anhand der Beziehung von Substanz und Wirkung *(dravya-karma, kriyā)*, zwischen denen es auch weder Trennung gibt, noch die Wirkung nichtig ist *(nâsti sā)* (1a-d). Die śivaitische Lehre, die besagt, daß die Vielfalt der Welt *(jagad-vicitratā)* dem vermögenden Subjekt eigne, wird von anderen Schulen bestritten (2a-d). Darum kündigt Somānanda die Erörterung der Ansichten insbesondere derer an, die behaupten, die Vielfalt [hänge von] *brahman* [ab],[1] und derer, die

[1] Die Vedāntins.

die Pluralität der Seelen vertreten *(nānâtma-vāditṛ)*[2] (3a-d). An die Vedāntins gerichtet, fragt er nach der Ursache der Vielfalt des einen *brahman* (4a-d). Weiter[3] gibt er zu bedenken, daß [Dinge, z. B. Krüge], die sich unterscheiden, ständig von ihrem eigenen Wesen *(nija-bhāva)* getrennt sind und es für sie keine Einheit gibt, die über ihren früheren Zustand als Lehmklumpen hinausgeht (5a-d). [Den materiellen Dingen, z. B.] einem Krug, eignet eine zweifache Natur, da er nicht immer besteht (6ab).[4]

Im folgenden nennt Somānanda mehrere Lehren des (nicht systematisierten) Vedānta, die die Beziehung zwischen dem *brahman* und der Vielfalt betreffen bzw. die Wirklichkeit der letzteren: Manche erachten die Unwissenheit *(avidyā)* als die bewirkende Ursache *(nimitta)*, aufgrund derer die Dinge entstehen (6c-7a). Dies beurteilt Somānanda als übereinstimmend mit seiner Lehre,[5] nach der alles wirklich ist *(sarva-satyatā)* (7ab). Falls [aber] keine Verbindung *(a-yoga)* [besteht zwischen] der Unwissenheit [und *brahman*], so gibt es etwas zweites neben ihm *(etad-atiriktatā)* (7cd).[6] Andere Gelehrte des Vedānta (8a) [sagen], *brahman*, das der *ātman* sei, begebe sich in die Mannigfaltigkeit *(viśvatā)* als die materielle Ursache *(upâdāna)* (8bc); andere meinen, die Welt habe die Natur des Irrtums *(bhrānti)* und sei nicht wirklich (8d-9a); andere, die der Lehre vom Selbst anhängen *(ātma-vādin)*, anerkennen den Zustand des höchsten Selbst, welches die Einzelseele sei[7] *(bhūta-jīva-parâtmatva)* (9bc); bei anderen wiederum, die der „Nicht-dies-Lehre“ *(neti-vādin)* anhängen, gibt es keine Entwicklung *(prasara)* über die negierende Erkenntnis hinaus (9d-10b); manche sagen, *brahman* sei dies (d. h. die Welt?

[2]Hier richtet er sich in erster Linie an die nahestehende Schule des Śaiva Siddhānta (VI.105c- (...) 125d).

[3]Er scheint sich nun an die Realisten zu wenden.

[4]Die Negation könnte auch auf (6a) bezogen werden: „Damit fehlt [den materiellen Dingen, z. B.] einem Krug, eine zweifache Natur *(dvi-rūpatva)*, da er immer besteht“. Die Verszeile ist unklar. Unter der „zweifachen Natur“ könnte ein vorheriger (ideeller) Zustand und eine Existenz, die einen weltlichen Zweck erfüllen kann, gemeint sein.

[5]Dabei interpretiert er *avidyā* als *śakti*, was der Lehre der Vedāntins bekanntlich nicht (bzw. nicht durchgängig) entspricht.

[6]Damit wäre der Monismus hinfällig. Dies ist die grundlegende Kritik des monistischen Śivaismus am Vedānta.

[7]Im Sinne von *‚bhūtâtman‘*. Die Lesung des Vorderglieds als Dvandva („... und die Elemente“) ist nicht belegt.

Die Einzelseele?) (10c); andere meinen, das Selbst sei ein Funke [des *brahman*] *(sphuliṅgâtma-vādin)* (10d);[8] wiederum andere, [die Vielfalt sei] durch Spiegelung *(pratibimbatā)* [entstanden] (11a); und manche, *brahman* ergreife (/erkenne) *(gṛhṇāti)* selbst zu Beginn der Emanation [die Gestalt des] Selbst *(ātman)* und bewirke so *(upapādana)* den Unterschied *(bheda)*[9] (11c-d). So sprechen die, die meinen, daß das Selbst zum Zweck des Spieles *(krīḍa)* besteht[10] (12ab). So sprechen die, die behaupten, [zuerst sei alles] unerkannt, [aber] danach[11] werde das *brahman* [von der Einzelseele] erkannt (12cd). Da [in der Welt] Getrenntheit in einzelne Körper besteht, gilt die Trennung *(bheda)* als das Wesen der Welt *(bhavâtmaka)*. Dies wird mit dem Zustand der einen Sonne und ihren vielfachen Spiegelungen in den Gewässern *(jala-dhārâṃśuman-nyāya)* verglichen (13a-d). Eine Lehre besagt, allein die Unwissenheit kenne die Unwissenheit und binde die Seele (14a-c). Zusammenfassend weist Somānanda darauf hin, daß in all diesen Lehren des Vedānta die Unwissenheit *(avidyā)* vorausgesetzt wird, die mit dem *brahman* verbunden ist, und demnach die Dinge *(bhāva)* notwendig unwirklich sind (14d-15d).

Im Anschluß daran wendet sich Somānanda den Lehren des Pañcarātra zu.[12] Nach ihnen ist das *brahman* vollkommen *(pariniṣṭhita)* und heißt Vāsudeva. Dieser ist der Herr der Welt. Wissen und Unwissenheit sind seine beiden Mittel *(sādhana)*, durch die er einerseits die Welt erschafft und andererseits die Einzelseelen *(paśu)* erlöst (16a-17d). Er bleibt unbeeinträchtigt von ihnen, da er allwissend und allmächtig ist

---

[8]ŚD VI.10cd kann auch zusammen als eine Position gelesen werden.

[9]D. h. die Trennung von Subjekt und Objekt, sowie die Vielfalt der Einzelseelen und Objekte.

[10]Das Spiel als Motiv für die Emanation ist bekannt in Gauḍapāda, *Māṇḍūkya Kārikā* I.9, aber auch in ŚD I.32a-d, 36a-37b; VII.50ab, 62ab.

[11]D. h. nach der Erleuchtung (oder nach der Diversifikation?). ‚*Aprabuddhatvaṃ paścād brahma prabudhyate //*‘ (VI.12cd).

[12]Die Pañcarātra-Schule, auch Bhāgavata-Religion genannt (R. G. Bhandarkar 1913:100), ist eine viṣṇuitische Schule, deren Lehrwerke, die *Pañcarātra Saṃhitās*, bereits zwischen dem vierten bis achten Jahrhundert u. Z. in Kaschmir verfaßt wurden (nach Hemchandra Raychaudhuri 1936:179-180, der sich auf F. O. Schrader 1916 bezieht). Für eine starke Verbreitung dieser Schule in Kaschmir spricht auch, daß Yāmunācārya (geb. ca. 918; nach *A Dictionary of Indology* IV:319), der in der Tradition dieser Schule stand und der Lehrer Rāmānujas war, seinen Wohnsitz in Srinagar gehabt haben soll (Raychaudhuri 1936:191-192).

(prabuddhatva, prabhutva) (18ab). Nach anderen [Lehren][13] kann man durch die Erkenntnis des eigenen Selbst das Wesen der Welt [erkennen] (18cd). Ihn[14] behindert die Unwissenheit nicht, sie ist vielmehr sein Mittel [zur Befreiung] *(sādhana)* (19ab). Somānanda beruft sich auf schriftliche Zeugnisse. So verweist er auf ‚[Texte], die die Wirklichkeit zeigen' *(tattva-darśana)* und mit den Worten „durch die Kraft des Herrn" *(bhagavato vīryeṇa)* beginnen (19cd).[15] Weiter erinnert er daran, daß auch in der *Bhagavadgītā* *(gītāsu)* die immanente Gestalt *(viśva-rūpatva)* gelehrt wird (20ab).

Nach Somānanda ist die Argumentation *(yukti)* beider Richtungen *(pakṣa)*[16] falsch (20cd). Falls nämlich die Unwissenheit eine Realität *(vastu)* ist, so ist sie eins mit dem Wissen *(vidyā)* (21ab). Sollte sie aber keine Realität sein, so ist sie unwirklich *(a-satya)* und kann daher kein Mittel des Wirklichen sein *(satya-rūpasya sādhana)* (vgl. 17ab). Zudem wäre eine Verbindung *(sambandha)* [des Herrn] mit dieser minderwertigen *(jaghanya-rūpā)* [Unwissenheit] widersinnig (21c-22b). Somānanda fordert eine andere Theorie bezüglich der Ursache *(nimitta)* für die Entstehung der Welt (22cd). Andernfalls, d. h. falls die Unwissenheit die Ursache sei, sieht er Übereinstimmung mit den Ansichten des Vedānta (23ab). Bei der zweiten Ansicht (vgl. 18c-19b), welche die Identität [des eigenen Selbst mit dem der Welt lehrt, bleibt ungeklärt], wem aufgrund der Stumpfheit die [Welt] eigne. Weiter fragt Somānanda, wer die Verbindung mit dem Wissen bewirke. In diesem Punkt müsse etwas anderes als Gott *(īśvara)* angenommen werden (23c-24b).

Anschließend wendet er sich der Lehre der Jainas *(ārhatāḥ)* zu.[17] Bei diesen ist der Herr *(deva)* ein Jina, der nicht jedem Körper innewohnt. Die Einzelseelen *(jīva)* sind jeweils getrennt *(pṛthak-pṛthak)*, aber die

[13]Ist dies eine Anspielung auf eine andere Richtung innerhalb des Pañcarātra?

[14]Damit könnte einerseits der Erkennende aus dem vorigen Satz gemeint sein, andererseits aber auch Vasudeva, vgl. VI.17ab.

[15]Die Zugehörigkeit dieses Verses ist ungeklärt, er steht nicht in der *Ahirbudhnya-saṃhitā* des *Pāñcarātrâgama*. Auch nicht im *Lakṣmī-Tantram*.

[16]Er bezieht sich wohl auf die beiden Richtungen innerhalb des Pāñcarātra, vgl. VI.17a-d, 18cd.

[17]Die Wiedergabe der jinistischen Thesen entspricht nicht der jinistischen Hochreligion. Entweder bezieht sich Somānanda auf die Volksreligion, die Götter kennt, oder er verdreht die gegnerische Lehre, um sie zu schwächen. Denkbar ist auch eine fehlerhafte Textüberlieferung, besonders bei VI.26ab. Nach Prof. W. Bollée, Heidelberg, mündl.

erwachten *(prabuddha)* gleichen ihm (24c-25b). Somānanda kritisiert, daß nach dieser Ansicht ebenfalls eine Verbindung mit der Unwissenheit besteht (25cd). So gilt als sicher, daß der Gott *(deva)* nach Ende seiner eigenen Unwissenheit ein Erlöster *(arhat)* wird (/der Erlöste ein Gott) (26ab).[18]

Darauf erwähnt Somānanda kurz, daß manche meinen, Gott *(deva)* sei ohne Form *(nirākāra)* bzw. leer *(śūnya)*; auf eine gezielte Kritik verzichtet er (26cd). Nun wendet er sich weiteren Schulen zu. Die Anhänger der Sāṃkhya-Lehre vertreten die Unabhängigkeit des Selbst *(ātma-svātantrya)* und kommen ohne einen Gott aus *(an-īśvara)*; Gebundenheit und Befreiung *(bandha-vimokṣatā)* werden durch die Verunreinigung *(mala)* namens Nicht-Unterscheidung *(a-viveka)* geregelt (27a-d). Hingegen gilt nach der Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika die Getrenntheit *(pṛthaktva)* Gottes *(īśvara)* von allen Seelen *(ātman)*; Gebundenheit und Befreiung sind zwei gesonderte *(pṛthak)* Zustände[19] (28a-d).

Daraufhin äußert Somānanda zwei Ansichten, für die er sich auf das *Nārada-saṃgraha*[20] beruft, und an denen er die Befürwortung der Stumpfheit *(jaḍatā)* kritisiert: [1] Stets besteht die Wesensgleichheit *(tad-ātmatā)* von *prakṛti*[21] und Gott *(īśvara)*. [2] *Brahman* ist ohne Selbstwahrnehmung *(saṃvitti)*[22] (/Geistigkeit) (29a-30b). Es folgen weitere Ansichten: [1] die Zeit *(kāla)* sei die Ursache für Benennung oder Stumpfheit (30cd);[23] [2] über Probleme der Erkenntnistheorie nach der Lehre der sechs Orte *(ṣaḍ-dhāma-vāda)*[24] (31a-d). [3] Nach denen, die den erlösten Zustand für

---

[18]Richtig ist jedoch, daß eine Einzelseele, wenn sie gereinigt ist, ein *arhat* werden kann. *Devas* gibt es nur in der Volksreligion, wo sie zu *jīvas* werden, wenn ihre Ansammlung guten Verdienstes *(karman)* verbraucht ist; s.o.

[19]D. h. die Befreiung ist nicht der natürliche Zustand, der von dem Eindruck der Gebundenheit vorübergehend verdeckt ist, wie es etwa im Vedānta, im Sāṃkhya und im Śivaismus gelehrt wird.

[20]Nach dem N.Cat.Cat. (Madras) wird dieser Text auch bei Bhaṭṭa Utpala in seiner SpP zitiert. Er wird im LĀSGr I:67-68 aufgeführt; die hier genannten Zitate sind dort nicht angegeben.

[21]Nach dem Sāṃkhya das Prinzip der Bewegtheit und Stumpfheit, aus der die ganze Welt besteht, im Gegensatz zu *puruṣa*, dem reinen Geist-Prinzip.

[22]Hier als ein Synonym für *vimarśa*, die Dynamis bzw. Selbstreflektion. Die Akzeptanz bzw. Ablehnung dieses Aspektes bildet von der Ontologie her die grundlegende Divergenz zwischen den beiden Schulen von Vedānta und Pratyabhijñā.

[23]Vgl. dazu Śvet.Up. I.2 und VI.1, Māṇḍ.K. I.8.

[24]Die Bezeichnung *ṣaḍ-dhāma-vāda* ist nicht geläufig. Bezieht Somānanda sich hier auf

den Himmel *(svarga)* halten,[25] gibt es Gebundenheit und Erlösung (32ab). [4] Die Buddhisten, die [die Realität der] äußeren [Dinge] lehren,[26] vertreten die Trennung [von innerer und äußerer Welt] *(bheda)* (32cd). [5] Nach Ansicht der Vijñānavādins ist die Wirklichkeit (/Wahrheit) *(satya)* Wissen *(jñāna)*; was man außen wahrnimmt, ist unwirklich[27] (33a-c).

Daraufhin verwirft Somānanda die Möglichkeit, Unwirklichkeit entstehe aufgrund der Wirklichkeit (33cd). In den folgenden Versen entwickelt sich eine Diskussion der beiden Positionen. Folgende Punkte werden dabei angesprochen: [Beeinträchtigung der Wahrnehmung der Wahrheit] bei denen, die etwas begehren *(kāmin)* (34ab); die Abhängigkeit des Wissens *(jñāna)* von einem *agens (kartṛ)*, da es durch ein Mittel *(karaṇa)* erlangt wird (34cd); die Ungeklärtheit bezüglich (/das Bedürfnis nach) *(ākāṃkṣā)* eines Mittels, da der Zustand des *agens (kartṛtva)* allein Wissen *(jñapti-mātratva)* sei (35ab); die Widersprüchlichkeit *(viruddhatva)* und die Reihenfolge *(sa-kramatva)*, die sich aus einer Doppelnatur *(dvi-rūpatva)* ergeben (35cd); bzw. die Einheit [von *agens* und Mittel] und damit die Übereinstimmung mit der śivaitischen Lehre, falls eine Reihenfolge abgelehnt wird (36ab).

Anschließend beginnt Somānanda seine Kritik an der Lehre von der Momenthaftigkeit *(kṣaṇa-bhaṅgitva)*: Wenn das Wissen nur einen einzigen Moment lang besteht, kann es nicht *agens* und Mittel [ausdrücken] wie in den Sätzen „ich weiß", „er kennt mich" (36c-37d). Aufgrund der Zugehörigkeit zu verschiedenen Momenten gibt es bei der Abfolge zwischen Tun und Ergebnis *(karma-phala)* das Problem, wem das Ergebnis zugute kommt (38a-d). Kein Beispiel bezeugt, daß [das Wissen] einen Unterschied hat (d. h. sowohl *agens*, als auch Mittel ist), meint Somānanda und zitiert[28] „das Wissen (/die Wahrnehmung) *(saṃvitti)* von Subjekt und Objekt erscheint als ob es unterschiedlich sei" (/„aufgrund

---

die Naiyāyikas (5 *indrīyas* plus *manas*)? Oder gibt es einen Bezug zu *ṣaḍ-adhva-dhāman*, vgl. TS (H. Chakravarty) p.107, Anm. 1 (meya — bhuvana, tattva, kalā; pramāna — pada, mantra, varṇa)? Oder könnte er die Anhänger der Lehre von den sechs subtilen Zentren *(cakra)* ansprechen (zu dieser Lehre vgl. Dory Heilijgers-Seelen 1990, *The doctrine of the Ṣaṭcakra according to the Kubjikāmata*)?

[25] Also die Mīmāṃsakas.

[26] Meint er die Vaibhāṣikas?

[27] D. h. als Vorstellung oder Substanz ist das an sich Wahre bereits unwirklich.

[28] Aus *Pramāṇa-vārttikā* II.354 (vgl. auch R. Chaturvedi 1986:229). Zum Inhalt vgl. ĪPV Band II, p.68-69, zu ĪPK II.iii.1-2.

der Wahrnehmung von Subjekt und Objekt erscheint [der Eine] als ob er unterschiedlich sei") (39a-d).

Infolge der Schwierigkeiten, die Erscheinung der äußeren Dinge von dem reinen [Wissen] herzuleiten, gibt es den Vorschlag, ihre Entstehung erfolge durch die Unwissenheit in Gestalt der Prägung *(vāsanā)*; doch Somānanda erklärt, daß es im Reinen keine unreine Prägung geben kann (40a-d).

Daraufhin befürwortet Somānanda das Vorhandensein des Willens vor seinem Erscheinen: Bereits vor der Aktivität *(vyāpṛti)* des Auges sehe ich den Krug. Somānanda zieht eine Parallele dazu in Form der alltäglichen Begebenheit, daß Eltern den Wunsch verspüren, ihrem Kind einen Namen zu geben, noch bevor es geboren ist (41a-d). Da der Wille vor dem Wissen *(jñāna)* entstanden ist, ist die Vorstellung *(kalpana)* des Erkenners klar *(ujjvala)* (42ab). [Auch] bei der Wahrnehmung, die [erweist, daß] der Krug nicht ohne spezielle Kennzeichen ist, besteht [weiterhin] die Reinheit des Erkenners (42cd).

Weitere Probleme der Moment-Doktrin sieht Somānanda im Hinblick auf den Erkenntnisvorgang: Erkennt [das Subjekt] zur Zeit des Entstehens [des Wissens] zuerst sich selbst oder [die Welt] außen (43ab)? Wie [ist es möglich, beides] gleichzeitig zu erkennen, obwohl die Erscheinung *(pratibhāsa)* verschieden ist (43cd)? Nimmt man hingegen eine Unterscheidung *(pariccheda)* durch eine Reihenfolge *(krama)* an, so gibt es einen anderen Moment. Mithin müßte man von einer ‚Zweiheit des Moments' *(kṣaṇa-dvaidha)* sprechen (44a-d).

Somānanda problematisiert die Ansicht, daß beim Entstehen von Wissen *(vijñāna)* kein Objekt *(artha)* vorhanden sei bzw. dieses unwirklich sei *(avastu)* und meint: Was als Objekt in Erscheinung tritt, kann nicht unwirklich sein, [denn] wenn es unwirklich wäre, gäbe es kein Interesse *(ādara)*, es zu wissen (45a-d). [Somānanda vertritt folgende Lehre:] Sein (d.h. des Objektes) Wissen *(jñāna)* erscheint als manifestiert oder unmanifestiert (46ab). Weil es (d.h. das Objekt) die Gestalt des Wissens *(vidyā)* hat, ist es unzerstörbar, denn die Wirklichkeit *(tattva)* ist nicht zerstörbar (46cd). Dieser Ansicht wird entgegengesetzt, daß ein Licht *(dīpa)* (auch) [ein Objekt] zum Vorschein bringt, jedoch weder ewig ist, noch ein *agens* (47ab). Aber nach anderer Meinung *(īkṣaṇa)* ist ein Licht (doch) ein *agens* und ein Mittel (47cd). Wiederum besagt eine an-

dere Lehre (Somānanda?) Folgendes: Erkenntnis *(prakāśatā)* besteht im Selbst *(ātman)*, das unveränderlich *(acala)* ist und unzerstörbar (48ab). Die Ansicht, das Wissen *(jñāna)* entstehe durch ein Erkenntnismittel, führt zu einem *regressus ad infinitum (anavasthiti)* (48cd). Kein Fehler besteht [dagegen] in der Ansicht, gesehen werde das Ergebnis der Abfolge von Licht und Auge (49ab).

Daraufhin wendet sich Somānanda dem Problem der Vergänglichkeit und Zerstörbarkeit zu: Wie sollte etwas Seiendes *(bhāva)* zugrunde gehen [von sich aus] ohne eine andere (äußere) Ursache (49cd)? Wie aber entsteht etwas, das vergänglich ist *(naśvara)*? Wie kann etwas seinem Wesen nach sowohl existent, als auch zerstörbar sein (50a-d)? Wenn etwas zugrunde geht, ist es unlogisch, daß es [im selben Moment] eine Wirkung [hervorbringt]. Wenn es aber zugrunde geht, nachdem es die Wirkung hervorgebracht hat, existiert es noch für einen weiteren Moment (51a-d). Außerdem, wenn etwas seine Befähigung, etwas zu bewirken, *(artha-kāryatva)* ausübt, woher rührt dann seine zerstörbare Natur? Stammt sie (d. h. diese Natur) von einer anderen Ursache, so ist sie mit dieser verknüpft (52a-d). Die Ansicht, ein Ding *(bhāva)* bringe ein anderes Ding hervor, läßt sich nicht mit seiner momenthaften Existenz vereinbaren (53ab). [Beispiel:] Ein Krug wird nicht durch einen Krug erzeugt, ist er doch abhängig von seinen Ursachen, z. B. seiner Substanz *(samavāyâdy-apekṣā)* (53cd). [Doch angenommen,] der Inhärenzzustand *(samavāyitva)* [eigne einem Krug] (d. h. angenommen, die substanzielle Ursache eines Kruges sei ein Krug, wie oben behauptet wurde), [ist ungeklärt, ob dieser dabei] zugrunde geht oder nicht (54ab). Wenn er (d. h. der „ursächliche" Krug) zerstört ist, kann er kein *agens* [mehr] sein; ist er [aber] nicht zerstört, so hat [das Produkt] seine Natur (54cd).

Anschließend erörtert Somānanda die Sinnliche Wahrnehmung auf dem Hintergrund des Momentarismus.[29] Der (buddhistischen) Ansicht, die besagt, das, was wirklich sei, existiere nur für einen Moment, hält Somānanda entgegen, die Wirklichkeit *(sattva)* sei sinnlich wahrnehmbar *(akṣa-gocara)* (55ab). Die Gegner meinen, die Sinnliche Wahrnehmung *(akṣa)* sei ein Irrtum *(bhrānta)*, der auf der Ähnlichkeit [der Wirklichkeitspartikel] *(sādṛśya)* beruhe (55c). Diese beiden Meinungen werden im folgenden entwickelt, dabei wird in bezug auf das Beispiel des brennenden Lichtes

[29] Vgl. Abschnitt 3.2.

dessen Zittern und Nicht-Vergänglichkeit bemerkt (55d-57d).

In einer Einblendung wiederholt Somānanda seine Ansicht über die Vielfalt: Kein Unterschied *(abheda)* besteht unter den Dingen, [obwohl] deren Kräfte verschiedenartig *(citra)* sind. Wie der Unterschied beim Gold [nur in bezug auf seine Ausgestaltung besteht][30], [entsteht] die Ungleichheit, die zuvor nicht vorhanden war, aufgrund des Hervortretens der Tätigkeit [Gottes] in der äußeren Erscheinung *(ābhāsa)* (58a-d). Wirklichkeit *(vastutā)* besteht [auch] bei Perlmutt usw., da dieses befähigt ist, etwas zu bewirken *(artha-kriyā-samarthatva)*, meint Somānanda und verweist auf frühere Erklärungen (59a-d).

Daraufhin setzt Somānanda seine Kritik am Momentarismus fort und hinterfragt den Zusammenhang zwischen einem Gegenstand und seiner Wirkung: Wenn der Krug [im zweiten Moment] von selbst zugrunde geht, bewirkt er dann etwas? Bewirkt er es von selbst, in sich selbst? Oder bewirkt er nichts? In jedem Fall besteht er [doch noch im zweiten Moment] (60a-d). Wenn er etwas bewirkt, was bewirkt er dann? Es kann kein Gegenstand *(bhāva)* sein, [sonst führt das zu folgendem Problem:] Wenn der Gegenstand vom Krug (d. h. seiner Ursache) ununterschieden *(an-anya)* ist, so ist er wie dieser (und geht zugrunde). Ist der Gegenstand aber unterschieden, so wird er von etwas anderem erzeugt; ist der Krug dann nicht überflüssig (61a-62b)? Ob er (d. h. der Krug) von selbst zugrunde geht oder aufgrund von etwas anderem, [ergeben sich daraus] solchartige Überlegungen *(vikalpa)* (62c-63a). [Und wenn behauptet wird, der Krug] sei solange wirklich *(sat)*, bis er zugrunde geht, entstehen dabei wiederum Überlegungen der Art wie ‚geht er irgendetwas bewirkend zugrunde?' (63a-64a).[31] Zusätzlich fordert Somānanda seine Gegner mit folgendem Argument heraus: Wenn der Krug das Mittel für die Bewirkung der Nicht-Existenz sein soll [stellt sich die Frage:] ist nach Eurer Ansicht [der Krug] in seiner Gesamtheit *(sāmagrī)* der Bewirker (64b-64d)?[32]

Die voranstehenden Gesichtspunkte münden in die Frage, wie die Nicht-Existenz, d. h. die Wirkung der Zerstörung, bewiesen und wie sie hervor-

[30] Vgl. ŚD III.44c-45b.

[31] Auffällige Wortplazierung mit Ende 61d *tathāvidhaḥ*, Ende 62d *tādṛśāḥ*, Ende 63d *tathāvidhāḥ*, Anfang 63a *vikalpā*, Anfang 64a *vikalpāḥ*.

[32] Dies wäre natürlich ein Widerspruch zu der Grundlehre der Buddhisten, nach der das Ganze nur eine Vorstellung und daher unwirklich ist.

gerufen werden kann: Wenn die Nicht-Existenz wahrgenommen wird, [stellt sich die Frage:] wie kann es ein [Erkenntnis-] Mittel *(karaṇa)* geben für [etwas] Nichtiges *(tuccha)* (65ab)? Selbst wenn dies von vielen [so erfahren wird, bleibt die Frage:] wie kann der Krug das Nichtige (d. h. seine Nicht-Existenz) erzeugen (65cd)? Er kann die Zerstörung des Kruges [nur] durch eine Verbindung mit ihm (d. h. dem Nichtigen) erzeugen (66ab). Somānanda erinnert daran, daß für die Herbeiführung einer Wirkung außer der materiellen Ursache vor allem noch eine bewirkende Ursache nötig ist: Obschon die Entstehung eines Kruges aus einem Lehmklumpen richtig ist, sind andere Ursachen *(hetu)* (z. B. ein Töpfer) zu seiner Herstellung erforderlich. Ebenso besteht in bezug auf seinen zerstörten Zustand die Abhängigkeit von einem Hammer oder dergleichen (66c-67d).

Anschließend diskutiert Somānanda den Zusammenhang zwischen Vergehen und Entstehen, d. h. die Zerstörung der Ursache als Voraussetzung für das Entstehen der Wirkung: Ist nicht der Lehmklumpen, der zugrunde geht, die Ursache *(janaka)* für den Krug? Ohne dessen Zerstörung könnte der Krug nicht entstehen (68a-d). Bei der Zerstörung der Ursachen [erfolgt] aber die Zerstörung als Ursache *(kāraṇâtmanā)* [und nicht als Stoff bzw. Material] (69ab). Der Lehmklumpen selbst geht zugrunde (/geht selbst zugrunde) *(svayaṃ vinaśyet)* (69c). Wenn er zugrunde geht, hat er dann den Krug gemacht (69d-70a)? Nein, denn sonst sollte der Krug ‚Lehmklumpen' genannt werden (70b). Wenn [der Lehmklumpen] nichts bewirkt hat, ist er kein Mittel in bezug auf den Krug (70c). Hat er [aber den Krug] bewirkt, so hat dieser seine Gestalt *(svarūpitā)* (d. h. beide wären identisch) (70d).[33] Aus welchem Grund werden die Gestalt und der Name des Produkts, d. h. des Kruges, angenommen (71ab)? Solange sein früherer Zustand (als Lehmklumpen) nicht zerstört ist, [gibt es keinen Krug und damit kein] Vorkommen *(pravṛtti)* [des Kruges] (71c-d).

Somānanda kritisiert die Gegner: Sie anerkennen nicht die Zerstörung der Finsternis durch das Licht bzw. das Beispiel von Stock und Krug (72a-d).[34] Da die Vernichtung nicht als Wirkung gilt, kennen sie (d. h.

[33]Übersetzungsvariante zusammen mit 71a: „Hat er [aber den Krug] bewirkt, woher rührt dann die eigene Gestalt des Kruges?" (70d-71a).

[34]Wie ein Stock einen Krug zerstört, so vernichtet das Licht die Finsternis; dies ist eine Lehre, die Somānanda befürwortet. Die Gegner lehren, die Zerstörung geschehe nicht als Wirkung von etwas, sondern sei die Natur eines Dinges.

die Gegner) auch keine Verbindung *(pratibandha)*, denn diese [setzt etwas] Beständiges *(sthira)* [voraus] und ist mit der Momenthaftigkeit *(kṣaṇika)* nicht zu vereinbaren (73a-d). Abschließend mißbilligt Somānanda noch einmal, daß die Erzeugung eines Gegenstandes die Nicht-Existenz seiner Ursache voraussetze, und betont, daß die Ursache wirklich sein müsse (74a-d).

Als Nächstes kommt Somānanda auf die Lehre von der Natürlichen Beschaffenheit *(svabhāva)* zu sprechen.[35] Nach dieser liegt die Zerstörbarkeit oder Unzerstörbarkeit in der natürlichen Anlage *(svabhāva)* eines Gegenstandes begründet und bedarf keiner anderen Ursachen (75a-d). Dies wird damit erklärt, daß aufgrund der Natürlichen Beschaffenheit [eines Gegenstandes] die Wirklichkeit *(tattva)* festliegt und einzigartig *(eka)* ist (76ab). Nach anderer Ansicht wird die Einzigartigkeit *(ekarūpatā)* bezweifelt, da es Unterschiede und Nicht-Unterschiede [unter den Gegenständen] gibt (76cd). Somānanda weist darauf hin, daß es ohne die Existenz eines Allgemeinen Kennzeichens *(sāmānya)*[36] keinen Logischen Rückschluß gibt (77ab).

Hierauf folgt eine komplizierte Erörterung verschiedener Probleme aus dem Gebiet der Erkenntnistheorie, die sich um die buddhistische Theorie des Ausschlusses *(apoha)*[37] ranken, bzw. der Lehre von der Leerheit *(śūnyatva)* widersprechen (77c-88d). Somānanda kritisiert die buddhistische Lehre wie folgt: Sollte der Logische Rückschluß (vgl. 77ab) durch Ausschluß *(apoha)* erfolgen, bleibt ungeklärt, wodurch dieser zustandekommt (77cd). [Kann etwa] die Bedeutung *(vācyatā)* des Satzes (wörtl.: Wortes) *(śabda)* ‚bring den Krug' durch eine Negation (/ein Verbot) *(pratiṣedha)* [zustande kommen] (78ab)?[38] Kann [der Buddhist] den Krug wahrnehmen durch den Ausschluß dessen, was nicht der Krug ist (78cd)? Weitere Fehler sieht Somānanda im Zusammenhang mit der Leere *(śūnyatā)* und der gleichzeitigen [Wahrnehmung] verschiedener Dinge (79a-d). Wenn die Verbindung des zu bezeichnenden *(vācya)* [Gegenstandes mit seiner Bezeichnung] verschwunden ist, ist der Zorn,

[35] Zu dieser Lehre vgl. Abschnitt 3.3 über die Lehre der Cārvākas.

[36] Vgl. hier 3.1, Punkt 4.

[37] Vgl. hier 3.2, letzter Absatz.

[38] Gemeint ist, daß nach der *apoha*-Lehre der Satz ‚bring den Krug' nämlich ‚bring nicht den Nicht-Krug' besagt. Somānanda bezweifelt, daß Letzteres zu dem gewünschten Resultat führt.

der [von der Wirkungslosigkeit] der Aufforderung kommt, beträchtlich (80ab). Der Zustand, kein Krug zu sein *(a-ghaṭatva)*, ist kein Allgemeines Kennzeichen *(sāmānya)* [des Kruges],[39] obschon es kein Besonderes Kennzeichen *(a-viśeṣaka)* ist (80cd). Darüberhinaus kritisiert Somānanda einen weiteren grundsätzlichen Mangel: Darüber, daß er (d. h. der Zustand des Nicht-Kruges) kein realer Gegenstand *(a-vastu-rūpatva)* ist, wird überhaupt nichts gesagt (81ab).

Somānanda äußert sich zum Erkenntnisvorgang folgendermaßen: Was die Verbindung des zu Bezeichnenden *(vācya)* [mit der Bezeichnung] betrifft, so besteht diese als eine Wahrnehmung *(upalabdhi)*, deren Wesen eine innere Schwingung *(antaḥ-sphuraṇa)* ist, die darauf durch ein Erkenntnismittel erkannt wird (81c-82b). Gibt es die Schwingung, wenn [der Gegenstand selbst] nicht sichtbar ist *(a-parokṣe)*, nicht [auch] aufgrund der Verbindung von Rauch mit Feuer (82cd)? Die Verbindung des Sinnesorgans *(akṣa)* [mit einem Gegenstand], der nicht unmittelbar *(a-pratyakṣa)* [vorhanden ist, sondern] sich in der Ferne befindet [resultiert in] einem Wissen *(śakti)*, das erschlossen wird *(ūhyate)* (83ab). Daher gibt es nichts, was ohne Wissen wäre *(jñāna-śūnyatva)*; auch die Leere gibt es nicht (83cd).

Auf diesem Hintergrund setzt Somānanda seinen Angriff auf die Buddhisten fort: Weil der Leere kein Wissen *(bodha)* eignet, stellt sich die Frage, wer [wen] wodurch belehrt (84ab). Die Belehrung *(bodhana)* der Leere kann nicht durch die Leere erfolgen, noch ist eine Widerlegung *(bādhana)* [durch sie] schlüssig, wenn [alles] seiner Natur nach Leere ist (84d-85a). Noch erweist sich ein Erkenntnismittel als sinnvoll, wo doch eine Vorstellung *(saṃvṛti)* durch eine (andere) Vorstellung[40] zu widerle-

---

[39]Das Allgemeine Kennzeichen der „Nicht-Krugheit“ *(aghaṭatva)* ist allen Dingen zu eigen, nur dem Krug nicht.

[40]R. Chaturvedi (1986:244-245) interpretiert, die fälschliche Vorstellung, z. B. Perlmutt, werde durch die richtige Vorstellung (entsprechend wohl Silber) ersetzt. Eine solche „Berichtigung“ wäre sinnvoll im Zusammenhang des Vedānta. Im Zusammenhang mit der buddhistischen Lehre ist hingegen auch das Silber von nur beschränkter Realität. Gibt es doch nach dieser Lehre eine Serie gleichartiger Seinsmomente *(saṃtāna-sampradāya)*, die zu einer Vorstellung von Kontinuität, z. B. in Form eines Gegenstandes, führt. Jede solche Vorstellung entbehrt nach buddhistischer Auffassung einer letzten Wirklichkeit und entspricht einem Irrtum; vgl. 3.2. Die Widerlegung eines Irrtums durch einen Irrtum ist sinnlos.

gen ist, wenn [alles] seiner Natur nach Leere ist[41] (85b-86a). Daher hält Somānanda die buddhistische Lehre für unsinnig *(a-yuktimant)* (86b).

Abschließend meint Somānanda: An anderer Stelle ist der Ausschluß *(apoha)* sinnvoll, weil Worte und Gegenstände nicht übereinstimmen, [aber] hier [in der śivaitischen Lehre] gibt es ihn nicht, weil alles seinem Wesen nach alles ist *(sarvasya sarva-bhāvatvāt)*(86c-87b). Was von den Buddhisten erwähnt wird [mit dem Schlagwort] ,wie Haut' *(carmopamaś ced ity)*,[42] das wurde alles widerlegt aufgrund [der śivaitischen Lehre, die besagt], daß das Wissen von allem in allem besteht *(sarvatra sarva-saṃvitteḥ)* (87c-88b). Auch die Ansichten *(vikalpa)*, die seitens der Cārvākas[43] geäußert werden, widerlegen [die śivaitische Lehre] nicht (88cd).

Auf die eben genannten beiden śivaitischen Lehrsätze (87a, 88a) folgen nun vier weitere, mit welchen Somānanda zur Darstellung seiner eigenen Position überleitet: Weil überall die Natur der Dinge die Essenz ist *(sarvatra sāra-bhūtatvāt)*; weil in allem Nicht-Stumpfheit besteht *(sarvatraivâjaḍatvataḥ)*; weil das eigene Wesen das Wesen aller ist *(sarvabhāva-svabhāvatvāt)*; weil das Sein sogar dem Nicht-Existenten[44] eignet *(a-bhāvasyâpi bhāvataḥ)* (89a-d).

Diese Lehrsätze werden im folgenden erklärt: Da eine Verbindung *(yoga)* besteht zwischen einem Wort *(pada)* und dem Gegenstand, den es bezeichnet *(padârtha)*, ob bei Kanne oder Wanne,[45] besteht auch die Wirklichkeit *(vastutā)* von etwas Nicht-Existentem [solange es mit einem Wort bezeichnet wird] aufgrund der Schädelform *(kapālâdi-rūpatva)*[46]

[41] Die Stelle 86a beginnt wortgleich wie 85a.

[42] Vgl. SDS II, Vers 4 (auch: R. Chaturvedi 1986:245):
varṣā-tapābhyāṃ kiṃ vyomnaś carmany asti tayoḥ phalam /
carmopamaś cet so 'nityaḥ khatulyaś ced asat phalaḥ //

[43] Damit bezieht sich Somānanda wohl auf die Buddhisten, was die folgenden beiden Deutungsmöglichkeiten nahelegen: (a) er benutzt es als Schimpfwort für diejenigen, die die spitzfindigen Argumente der vorausgehenden Diskussion äußern, nämlich die Buddhisten; (b) er bezieht sich auf die weit zurückliegende Erwähnung des *svabhāvavāda* (75a-76b/-77b); dies ist eine Lehre der Materialisten und der Buddhisten, vgl. dazu Abschnitt 3.3 ,Cārvāka'.

[44] Z. B. einem Phantasiegebilde vgl. ŚD IV.32a-33b.

[45] Im Orginal gibt es eine Lautspielerei zwischen *ghaṭa* (,Krug') und *kaṭa* (,Strohmatte', ,Taille', ,Leichnahm' etc.).

[46] Die Bedeutung von ,*kapālâdi*' wird als ein Konzept der indischen Logik faßbar. Dort steht dieser Ausdruck für eine Zwischenstufe in der Entstehung des Kruges aus dem Lehm-

(90a-d). Somānanda entwickelt diesen Gedanken weiter: Wenn aber die Wirklichkeit auch des Nicht-Existenten besteht (d. h. wenn es gibt, was es eigentlich nicht gibt), gibt es keine Zerstörung von irgendetwas. Sollte aber die Nicht-Existenz ein Mittel *(karaṇa)* sein [für die Entstehung der Wirkung, s.o.], so gibt es keine Entstehung *(sampatti)* (91a-d).[47] Wie Gold in den verschiedenen Schmuckstücken, so befindet sich die alles-durchdringende und aufgrund ihrer Allgegenwart *(vyāpti)* ungeteilte Śivanatur [in allem] (92a-d).

Auf einen Einwand hin, der die Allgegenwart des Wissens hinterfragt (93a-c), erklärt Somānanda den Nutzen seiner Lehre: Darin wird die Wahrheit gesagt *(satyam uktam)* über die Vielfalt, Gebundenheit und Befreiung, den beschmutzten Zustand *(malitva)* der Seelen und die Unterschiedenheit in allen Dingen, damit, wer aufsteigen will, dies nach und nach versteht *(tat-krama-pratipatti)* (93c-94d). Andernfalls nämlich, wenn zuerst (/von Anfang an), ohne die Einsicht *(bodha)*, die Eingestaltigkeit *(eka-rūpatva)* [gelehrt wird], so entstehen Zweifel *(vicikitsā)* [an der Lehre und der Suchende] strengt sich nicht an (95a-d). Darauf stellt jemand (voreilig) die Frage nach der Aufgabe eines Vollendeten: Was soll [jemand] hier (d. h. in der Welt) tun, wenn er durch die Nicht-Existenz von Gebundenheit und Befreiung makellos ist (96ab)? Somānanda äußert Bedenken, daß jemand aufgrund einer einmaligen Unterweisung sofort Gewißheit erlangt *(pratyayaṃ gacchet)* (96cd).[48] Abschließend beruft sich Somānanda auf die Autorität des Herrn und äußert sich über sein Motiv zu lehren: Die Bedeutung dessen ist vom Herrn mitgeteilt worden *(tad-artham uktam īśena)*; [die Unterweisung] ist nicht [begründet] durch den Wunsch, über den höchsten Sinn zu reden (97ab).

Als Nächstes diskutiert Somānanda die Allgegenwart. Von gegnerischer Seite wird der Einwand erhoben, wie sich ungezählte Atome *(aṇu)*

---

klumpen, die bei der Erschaffung des Kruges zerstört wird, dabei aber rein konzeptioneller Art ist. Im *Nyāyakośa* (p.226) steht unter dem Stichwort ‚*kāraṇam*‘ mit Bezug auf die *Pramāṇâdi-padārtha-prakāśikā* (MS) folgende Erklärung: ‚*kāraṇaṃ tāvat dvividham / mukhyam amukhyaṃ ca / tatra ghaṭâdikaṃ prati mṛdâdikaṃ kapālâdikaṃ vā mukhyam / (...) mukhyam api nyāya-mate trividham / samavāyi asamavāyi nimittaṃ ceti / tatra ghaṭâdikaṃ prati kapālâdikaṃ samavāyi-kāraṇam / kapāla-dvaya-saṃyogâdi asamavāyi-kāraṇam / daṇḍâdayo nimitta-kāraṇāni iti /*‘

[47] Vgl. dazu die Erörterung in ŚD VI.49c-54d, 68a-74d.

[48] Zur Erklärung vgl. Abschnitt 1.2.3.2.

an einer einzigen Stelle befinden könnten (97cd).[49] Eine Begründung (seitens śivaitischer Position) durch die Immaterialität *(a-mūrtatva)* wird (von den Gegnern) zurückgewiesen, da [dann] die Wirklichkeit *(vastutā)* sogar hinsichtlich der Immaterialität bestünde (98ab). Dazu nimmt Somānanda folgenden Standpunkt ein: In der Wirklichkeit *(vastutva)* [der Dinge] verherrlicht sich *(saṃskaroti)* [Śiva] aufgrund der Verbundenheit (d. h. Wesensgleichheit) der verschiedenen Dinge *(sattā)* [mit ihm] (98cd). Doch die gegnerische Seite fragt weiter: Wie kann die Stelle *(deśa)*, die von dem Einen durchdrungen wird *(vyāpya)*, noch von anderen erfüllt werden *(vyāpyate)* (99ab)? Dazu meint Somānanda: Weil [die Dinge] sich gegenseitig durchdringen (/das eine in dem anderen enthalten ist) wird das zu Durchdringende zum Durchdringer *(vyāpya-vyāpakatā)* (99cd). Darauf wird Folgendes erwidert: [Die Stelle,] an der sich etwas befindet, war zuvor nicht von anderen erfüllt *(vyāpta)* (100ab). Wie sollten sich also Äther, Intelligenz und Gemüt usw. *(ākāśa-buddhi-cittâdi)* an ein- und derselben Stelle befinden (100cd)? Somānanda erklärt dazu, dieser Fehler (daß mehrere Dinge sich nicht an der gleichen Stelle befinden können) trete in der Lehre der Gegner auf, aber bei den eigenen [Lehren] gäbe es keinen solchen [Fehler] (101ab). Er begründet diesen Sachverhalt *(vyavasthiti)* mit der Lehre, daß alles in allen Körpern enthalten sei *(sarvasya sarva-deheṣu vyāpakatva)* (101cd). [Mit anderen Worten:] Die Geistigkeit *(saṃvit)* von allen befindet sich in allen Körpern; wodurch sollte [diese Lehre] in Abrede gestellt werden (102ab)?

Im folgenden klärt Somānanda weitere Kritikpunkte: [1] Den Einwand, daß die Geistigkeit [damit] den Werken (/Wirkungen) *(karman)* entspräche, weist er zurück: Die Geistigkeit wird nicht von den Werken widerlegt (102cd). Schließlich besteht sie auch in anderen Körpern *(śarīraka)*, nämlich denen der Yogins, deren Ursache nicht in den Werken liegt, [sondern in den übersinnlichen Kräften] (103ab). Ein Körper *(śarīra)*, [den ein Yogin verlassen hat], ist nicht leblos *(śavatva)*, weil eine andere Schwingung *(sphuraṇa)* des Selbst fortbesteht (103cd).[50] Falls behauptet werde, die bewirkende Ursache *(nimitta)* sei das Werk *(karman)*,

[49] Vgl. ŚD V.83a.

[50] Hier scheint Somānanda auf die Möglichkeit der Yogins anzuspielen, aus ihrem Körper auszutreten bzw. in andere Körper einzutreten *(para-kāya-praveśa)*.

[so ist das abzulehnen, denn es zeigt sich:] der Übergang *(saṃkrama)* [in einen anderen Körper] geschieht hier durch die Yogakraft *(yoga)* (104ab).

Ein anderer Gegner beklagt Folgendes: [2] Dann (vgl. 101c-102b) wäre der Geist *(bodha)* des Einen von Hunderten von „Geistern“ überwältigt *(abhibhūta)* (104cd). Darauf entgegnet Somānanda: Wenn dies (d. h. Lehre von der Immanenz der Geistigkeit in allem) verworfen wird, gibt es keine Durchdringung des anderen *(para-vyāpti)* (105a). Und wenn es keine Durchdringung gibt, gibt es keine Wesensgleichheit *(tad-ātmatā)* (105b). Wenn es sogar im erlösten Zustand *(mokṣa)* eine Vielzahl *(bāhulya)* an Śivas gibt,[51] hätte dies eine vielfache Führerschaft [zur Folge] (105cd). [Ferner:] Wenn es im Zustand des Herrn *(maheśitva)* mehr davon (d. h. von *bodha* – Geist, Geistigkeit) gibt, besteht im erlösten Zustand ein gradueller Unterschied *(nūnâdhika)* (106cd). [Ferner:] Wenn es die Führerschaft vieler gibt, ist die Führerschaft [an sich] beeinträchtigt (106cd). Und es käme zu keiner Tätigkeit (/Wirkung) *(kriyā)*, aufgrund der Vielfalt bei den fünf Funktionen[52] *(pañca-vidhe kṛtye)* (107ab).

[Weiter:] Die Stufe *(bhūmi)*, die ohne ihresgleichen ist, ist die höchste und letzte Ebene (107cd). Oder sagt man, sie, die allem gleiche, soll man erstreben *(anusārya)* (108ab)? Daraufhin zählt Somānanda mehrere Gründe für die Ununterschiedenheit der erlösten Seelen auf: [a] Durch die Allwissenheit aller gehen [alle] einer [einzigen, gleichen] Aufgabe *(kārya)* nach; [b] aufgrund der Erhaltung der Welt *(saṃsāra)*, [c] aufgrund des Verlustes der Beschmutzung durch Haß usw., [d] aufgrund der Zufriedenheit *(tṛpti)* und höchsten Glückseligkeit *(paramânanda)* an seiner Macht *(vibhava)* und [e] aufgrund des Zustandes der Festigkeit darin *(tan-niṣṭhatva)* gibt es keine Hinwendung *(unmukhatā)* zu den fünf Tätigkeiten *(pañca-vidha-kṛtya)*, wenn ein Unterschied *(bheda)* [angenommen wird] bei den erlösten Seelen; sie (d. h. die Hinwendung) besteht vielmehr im anfangslosen Śiva (108c-110d).

Diese These Somānandas führt zur Erörterung des Motivs für die Ausübung der fünf Tätigkeiten: [Manche fragen:] erfolgt die entsprechende Handlung *(anuvṛtti)* aufgrund eines Überschusses *(ādhikya)* oder eines Wunsches *(rāga)*? Darin [liegt] ein Fehler (111ab). Gibt es denn nicht die Freude der anfangslosen Śivanatur *(śiva-tattva)* an sich selbst

[51] Vgl. den dualistischen Śaiva Siddhānta.

[52] Schöpfung, Erhaltung, Auflösung, Verhüllung und Gnade.

(svâmoda) (111cd)? Auf einen Einwand (112ab)[53] antwortet Somānanda mit einer Analogie: Wie das eigene Glück *(sukha)* eines Königs, der seine Regierungsgeschäfte ausführt, nicht schwindet, so ist es [auch] bei der höchsten Ursache *(parama-kāraṇa)* (112c-113b).

Nun fragt der Gegner nach: Da dies (die fünf Tätigkeiten) in diesem (Paramaśiva) ist, [stellt sich die Frage:] wird die Besonderheit *(viśeṣa)* auch in bezug auf die Erlösung abgelehnt (113cd)? Somānanda meint dazu: So wie aber sein [Wesen] (/Erlösungszustand) ist, ist das der anderen [Erscheinungsformen]; so wie das der anderen, ist seines (114ab);[54] solchartige Fehler ergeben sich durch die [Annahme einer] uneinheitlichen Wesenheit *(anekâtmatā)* (114cd). Damit ist die eine Śivanatur *(śivatva)* hier (in der Welt) erwiesen; es gibt weder die Gebundenheit, noch die Befreitheit des einen [Wesens] (115a-c). Auch ist seine reine bzw. beschmutzte Doppelnatur *(rūpa-dvaya)* schlüssig (115d-116a). Entstehen [und Vergehen] *(janmâdi)* können nicht gleichzeitig auftreten nach der [Beschreibung] der Śivanatur in den anderen philosophischen Schulen (116b-d); diesen haftet ein Fehler an. Aber hier (in der śivaitischen Lehre), [wo die] Einheit [anerkannt wird], gibt es niemals Gebundenheit usw. *(bandhatā)* (117a-d).

In den restlichen Versen nennt Somānanda ausschließlich seine eigene Lehre: Wie die Vielfalt einer [einzigen] Person *(ātman)* eignet als Unterschied in den Gliedern [und diese Person] gleichzeitig Gebundenheit und Schmerz *(bandha-pīḍâdi)* [erleidet], ebenso [eignet dem einen Geist] vielfache Verkörperung *(śarīratā)* (118a-d). Zwar besteht hier (in der Welt) die Vielfalt *(nānātva)*, aber im erlösten Zustand *(kaivalya)* [gibt es] keine Besonderheit *(viśeṣatā)* (119ab). Obschon einer, gibt es hier eine Vielfalt an Form *(vairūpa)*;[55] obgleich viele, sind sie einer Natur *(ekarūpin)* (119cd). Durch die Natur der Allwissenheit *(sarva-jñatvâdi-rūpa)* bestehen alle als Śivas (pl.) und so sind alle Durchdringer *(vyāpaka)*; alle kennen sich (/ihr Selbst) *(ātma-saṃvit)* (120a-d). In diesem Zustand *(avasthā)* [der Erlöstheit] gibt es den Unterschied nach den Namen nicht [mehr] (121ab). Wodurch [sollte] die Eingestaltigkeit *(eka-*

[53] Auf Sanskrit besteht der Satz in einer Lautmalerei: ‚*tadapy asti kartṛtā cet teṣām tat tādṛśaṃ na kim* /'

[54] Dieser Satz enthält eine beachtliche Lautmalerei: ‚*tathā tasya yathânyeṣāṃ yathânyeṣāṃ tathâsya tu* /'.

[55] Wohl im Sinne von ‚*vairūpya*'.

rūpatva) vernichtet werden, wo doch die allgemeine [Form] *(sāmānya)*[56] fortdauert (121cd)? In der Śivanatur besteht kein Unterscheidungsfaktor *(viśeṣa)* (122ab).[57] Trotz des Unterschiedes *(bheda)* bei der Ausgestaltung *(saṃniveśa)* der Form *(rūpa)* usw. in den Einzelwesen *(vyakti)*, gibt es hier keinerlei Unterschiedlichkeit *(vailakṣaṇya)* hinsichtlich der Kühe (d. h. innerhalb einer Gattung) (122c-123b). Da in den erlösten [Lebewesen] keine Unterschiedenheit besteht *(nir-viśeṣatva)*, wodurch sollte die Einheit dort verneint werden (123cd)? Darauf zählt Somānanda noch weitere Gründe für die Einheit auf: Weil alle Tätigkeiten *(kārya)* gleichzeitig [stattfinden], weil Übereinstimmung *(saṃmatatva)* [und] Uneigennützigkeit *(a-matsara)* bestehen, aufgrund der Vollkommenheit der Welt *(viśva-sampatti)* und der Allwissenheit[58] gibt es keine Vielfalt *(citratā)* (124a-d). Ob man die śivaitische Lehre in Betracht zieht, die eine Vielfalt an Seelen lehrt, oder die [andere] śivaitische Lehre, die die Ununterschiedenheit *(a-bheda-vādin)* vertritt, bleibt unwidersprochen, daß allem die Natur von allem eignet, allen das Wesen aller eignet (125a-d). Aufgrund der Verbundenheit mit unendlichen Kräften *(an-anta-śakti-yogitva)* und weil keine Verringerung [entsteht] in seinen Kräften [wenn er sie manifestiert], besteht die Śivanatur in allem; dies ist die Besonderheit nach den Vertretern der śivaitischen Lehre (126a-d). Durch die Einheit soll man daher die Śivanatur, die allem innewohnt *(sarva-gocara)*, kennen (127ab). [Ende]

[56]Nämlich das höhere *(para)* Allgemeine Kennzeichen, vgl. 3.1, Punkt Nr. 4.

[57]In ŚD VI.122b zieht Somānanda einen Vergleich zu dieser These, allerdings konnte das hierbei verwendete Wort ‚*śāvaleya*‘ lexikalisch nicht eruiert werden. Möglicherweise können *śāvala, śāvara* und *śābara* als Synonyme gelten (vgl. MW 1068, 1065); das Suffix *-eya* verleiht eine patro- bzw. metronymische Bedeutung (Whitney 1981:§1216). Damit könnte die Zeile heißen: „Es gibt keinen Unterscheidungsfaktor in der Śivanatur wie [es auch keinen Unterschied gibt zwischen den hochkastigen Leuten und] den Stammesangehörigen.“

[58]Übersetzungsvariante: „aufgrund der Allwissenheit der Erscheinungswelt“.

Anhang F

Zusammenfassung Śivadṛṣṭi VII

Das siebte und letzte Kapitel der *Śivadṛṣṭi* umfaßt $122\frac{1}{2}$ Verse.[1] Es trägt den Titel „die Vollendung" *(samāpti)*. Somānanda gibt an, darin die Heilswege *(upāya)* zu beschreiben. Er erklärt diese aber nicht nach Art einer Gebrauchsanweisung oder Beschreibung für jedermann, vielmehr skizziert er die Bewußtseinszustände — bzw. Trans-Bewußtseinszustände — des Höchsten in den hin zur Diversifikation absteigenden Stufen seiner Verwirklichung. Ferner beschreibt er die dadurch verfügbaren übernatürlichen Wirkungen. Naturgemäß handelt es sich dabei überwiegend um Lehren, die sowohl aufgrund ihres implikativen Sprachgebrauchs, als auch durch ihren schwer zugänglichen Inhalt einer uneingeweihten Person verschlossen bleiben. Denn mehr als in den vorausgehenden Kapiteln, die bereits durch ihre oft schwierige Argumentation auffallen, setzt das siebte Kapitel, um es zu verstehen, außer dem Verstandeswissen die yogische Erfahrung voraus. Gegen Ende erklärt Somānanda die Begriffe bzw. Phänomene *dhyāna* (Meditation), *yoga* (Vereinigung), *japa* (Vergegenwärtigung), *snāna* (Bad), *homa* (-Opfer), *pūjana* (Gottesverehrung) und *yajana* (-Opfer) und äußert sich aus dem Blickwinkel der Einheit. Die letzten $16\frac{1}{2}$ Verse (107a-123b) bilden eine abgeschlossene Einheit mit biographischen Angaben, die hier bereits im Abschnitt 1.2.1.1 (1) übersetzt und analysiert sind.

Zunächst formuliert Somānanda das Problem des Vorteils der Erkenntnis: Nachdem also feststeht, daß die Śivanatur *(śiva-tattva)* sich auf alles erstreckt, wird nun gesagt „der Śivazustand *(śivatva)* besteht unbeeinträchtigt davon, ob man ihn kennt oder nicht kennt" (1a-d). Bewirkt Feuer *(vahni)* nicht Licht, ob man es wahrgenommen hat oder nicht

[1] Alle Verse sind nach dem Versmaß *anuṣṭubh* gebildet einschließlich der ersten Zeile von Vers 106. Auf diese folgen allerdings vier Zeilen nach dem *Mālinī*-Muster (na-na-ma-ya-ya).

(2ab)? Ist denn Gold, wenn man es nicht kennt, [kein Gold mehr, sondern] etwa ein Stein (2cd)? Und obschon dies richtig ist, [daß Gold Gold bleibt unabhängig davon, ob man es kennt], so ist doch Gold nur wenn man es kennt geeignet, daß man sich an seinem Geldwert erfreut oder Geschenke macht (3a-d). Natürlich bleibt ein Wunschjuwel (/Wunschring) *(cintāmani)* ein Wunschjuwel, auch wenn man es nicht erkennt. Doch nur, wenn es erkannt wird, taugt es dazu, daß man sich an seiner Wirkung erfreut; wer wollte dies bestreiten (4a-d). Doch wenn man das Gold einmal erkannt hat, verschwindet [seine] Vergegenwärtigung *(bhāvanā)* als Mittel *(karaṇa)* (5ab).

Wenn nur ein Mal durch ein Erkenntnismittel *(pramāṇa)*, aufgrund der Lehrwerke *(śāstra)* oder der Worte des Meisters *(guru-vākya)*[2] der Śivazustand *(śivatva)*, der allem innewohnt *(sarva-stha)*, durch feste Einsicht *(pratipattyā dṛḍhâtmanā)* erkannt wurde, so gibt es durch ein Mittel oder durch Vergegenwärtigung *(bhāvanā)* nirgendwo etwas zu tun (/zu erreichen) (5c-6d).[3] Auch wenn [etwas] gewußt wird aufgrund einer Konzentration *(dārḍhya)* auf [Gegenstände wie] Baum, Erde etc. gibt es kein Mittel *(karaṇa)* usw.[4] Auf der Erde *(bhūtala)*[5] erlangt weder die Vergegenwärtigung *(bhāva)*,[6] noch ein Mittel Gewißheit *(pratyaya)* (7a-d). Daher gilt: Ob Śiva nun erkannt ist oder nicht, ist Śiva alles dies, das hervorgegangen *(cyuta)* ist aufgrund der Vergegenwärtigung *(bhāvanā)* (8a-d).[7]

Darüberhinaus bestehen für Somānanda jedoch Gründe, um die Methoden bzw. Heilswege zu lehren: Obwohl auf diese Weise feststeht, daß [das Wissen, welches] entsteht, den Menschen [bereits] bekannt ist, so ist doch aus Respekt die Methode *(upāya)* zu benennen für die vielfältigen Tätigkeiten *(citra-karmârtham)*, damit die Klarheit dieses Wissens [erreicht wird, so daß die gleiche Wirkung eintritt] wie bei einem Wunsch-

---

[2]Durch die genannten Katalysatoren wird die höchste Erfahrung ausgelöst und damit das Endziel erreicht. Dies ist der ‚weglose Weg' *(an-upāya)*.

[3]Vgl. ŚD VII.100c-101d.

[4]Damit könnte die Konzentration der ‚reinen Vorstellung' von ‚ich bin Śiva' in all den Gegenständen gemeint sein; vgl. *śāktopāya*. Für eine Beschreibung dieses Heilsweges siehe B. Mayer-König, „The Concept of Vidyā and Vikalpa."

[5]Damit könnte der Bewußtseinszustand der sinnlichen Erfahrung gemeint sein.

[6]Hier im Sinne von *bhāvanā*.

[7]Mit VII.6cd, 7cd und 101c würde man hier einen Dual erwarten: „... hervorgegangen ist aus Vergegenwärtigung und Mittel".

juwel oder bei Gold (9a-10b). Obwohl das Feuer, das erkannt wird, leuchtet, so [verbreitet es doch] mehr Licht im Haus, wenn es geschickt genutzt wird mit einer Lampe *(dīpa)* oder dergleichen, und nicht [allein] durch die Masse an Feuer *(vahni-rāśi)* [wirkt] (10c-11d).

Daher soll eine Methode *(upāya)* mitgeteilt werden zur Erlangung *(prasiddhi)* der bekannten Wirkungen (12ab). Das erste Auftreten des Willens *(icchā)* ist eine Hinwendung *(aunmukhya)*; darauf [folgt] die Tätigkeit *(kriyā)*, die seinem Wesen zu eigen ist (d. h. kein Attribut ist) (12cd). Dieser Wille birgt die ganze Vielfalt der Wirkungen in sich nach Art einer Hülsenfrucht (13ab). Der Wille tritt hervor, ohne die Befreitheit *(nirmukti)*, welche in der Glückseligkeit besteht, die seine Natur ist (13cd). Der Geist (/das Bewußtsein) *(citi)* wird ‚vielfarbig' *(śavalā)* genannt, die andere (/höchste) Form des Höchsten *(parasya para-rūpiṇī)* (14ab). Er (d. h. der Geist – *citi*) ist die Kraft *(śakti)* des Höchsten Herrn *(parameśvara)*, die ihm zugehört wie eine Wirkung ihrer Substanz *(dravya-karma-vat)* (14cd).[8] Weder ist die Wirkung *(kriyā)* getrennt *(vyatiriktā)* von der Substanz, noch gibt es sie nicht (15ab). Ohne sie (d. h. die Kraft) entsteht keinerlei Wirkung *(kārya)*; noch geschieht irgendetwas aufgrund der Substanz allein (15c-16b). [Fazit:] Damit soll man hier wissen, daß die Natur *(rūpa)* der Kraft ohne einen Unterschied ist *(a-bheda-vat)* (16cd).

Das erste Auftreten des Willens ist in allen Dingen (/Erscheinungsformen) vorhanden (17ab). Es (d. h. das Auftreten) (/Śiva) hat die Natur klarer *(svaccha)* Teile, die ihrem Wesen nach die Kraft des Wissens *(śākta-bodhâtman)* sind (17cd). [Śiva], dessen Freude *(āhlāda)* einzig seiner eigenen Glückseligkeit *(svânandaika-rasa)* zugeneigt ist (/als einzige Stimmung...[kennt]), der einen Körper *(śarīra)* hat, dessen Zweck [in der Erfüllung] seiner Aufgaben *(sva-kārya)* besteht, hat durch Innenschau *(dhyāna)* oder Erkenntnis *(bodha)* teil an der eigenen Natur *(sva-rūpa-bhāk)* dessen, der auf diese Weise besteht. Sein Wille ist ein Vibrieren *(spandana)*, ein Zustand, der nach unten gerichtet ist *(pūrva-nyag-bhāva)*, verbunden mit Freude *(hlāda)* (18a-19b). Darauf zieht Somānanda einen Vergleich zum Vermögen eines Königs (19c). Aufgrund der Absorption seines vollen Geistes *(tat-pūrṇa-cil-laya)* begibt sich [Śiva] in die Allgegenwärtigkeit *(vyāpti)*, die ebenso beschaffen ist *(tathâbhūta)*, in die Ver-

[8] Vgl. z. B. ŚD VI.1.

wirklichung der Freude, die Frieden gibt *(śāmya-dâmoda-sat-kriyā)*. Er ist die Verkörperung von Frieden und Glückseligkeit *(śāntânanda-vapus)*; er ist klar *(svaccha)*; er hat zu Wissen und Tätigkeit eingewilligt *(urarī-kṛta-dṛk-kriyaḥ)*; sein Erscheinen hat die Fülle friedevollen Wissens im mittleren Raum erlangt *(madhya-vyoma-śānta-bodha-bhara-labdhodaya)* (19d-21b).

Seine Kraft *(śakti)* (23a) ist flackrig *(calā)*[9] [und dabei] ungetrennt *(a-bheda-vatī)* [von Śiva] wie das Licht des Blitzes vom Blitz *(vidyud-āloka-vat)* (21cd). Sie vollführt die Hinwendung zu seinem Wissen und seiner Aufgabe [im Hinblick auf] ihre Unterscheidung von Śiva *(bhāvin)* (22ab). Sie ist das Bewußtsein *(cetanā)* seiner Gnade in der Emanation, die er aufgrund seines eigenen Wesens bewirkt hat (22cd). [Dergestalt] tritt die Kraft Śivas in Erscheinung und gewährt das Anliegen Śivas (23ab).

Daraufhin (/daher) ist sie (die Kraft) es, die selbst die äußeren Wirkungen herbeiführt *(-prākalanâtmikā)* (23cd). Ihr Wille hat abgenommen *(nyag-bhūta)*, sie vibriert voller Wissen *(jñāna-mayī)*, ihre Glieder sind ausgestreckt *(āvitatâṅginī)*, sie erscheint zusammengehäuft in Körper *(deha-saṃpiṇḍitodbhavā)*, die als [die Subjekte namens] *vidyā, mantra* und *kalā*[10] vorzustellen sind (24cd). Somānanda vergleicht die Kraft hier mit einem sich am Himmel ausbreitetenden Lichtfunken (25ab). Dies ist der Zustand *sadāśivas*, die Selbstvorstellung des Regenten[11] (/die für diese Funktion zuständige Gottheit)[12] *(adhikārâbhimānatā)* (25cd).

Aufgrund der Verbindung damit (mit *abhimānatā* ?) ist sie (die Kraft) (/der Zustand) verunreinigt *(sa-malā)*; [darauf] entsteht der Zustand des Herrschers-über-alle *(sarveśitva)* (26ab). Sie gewährt den Beginn *(ud-yama)* des Glanzes *(ābhā)* der Strahlen des Lichtes seiner Kraft (26cd).

Darauf wird sie (die Kraft) durch Glieder, die grobstofflich (/verdichtet) sind [oder] aus Mantras bestehen *(sthūlair mantramayair aṅgair)*, zu einer, deren Höchstes alle Tätigkeiten sind *(sarva-kriyā-parā)*; durch die Natur von *īśvara* zu der [Kraft], die gekennzeichnet ist durch die Ge-

---

[9]Da *calā* auch in der Bedeutung ‚Blitz' (MW p.391) vorkommt, handelt es sich bei dieser Stelle überdies um einen rhetorisch geschickten Vergleich.

[10]Vgl. ŚD I.31cd.

[11]D. h. die Vorstellung „das bin ich" *(aham-idam)*, vgl. ĪPV Bd.II, p.196-7, zu ĪPK III.i.3cd.

[12]In dem Sinne, wie Varuṇa die *abhimāna-devatā* für das Wasser ist. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. P. Aithal, Heidelberg, mündl.

stalt von allem, das ihre eigene Wirkung ist *(sva-kāryâkhila-rūpiṇī)* (27a-d). Dessen Kraft begibt sich in den Zustand des Universums *(viśvatā)*, [das dabei so entsteht] wie ein Krug aus einem Lehmklumpen (28ab).[13] Wann immer der Herr *(deva)* die Ebenen *(tattva)* von *vidyā*, *māyā* und dem Rest [bis hin zum] groben Element Erde überschreitet, entstehen — durch die Kraft des Existenten (d. h. Śivas) in [Dingen, wie ein] Krug — die [Dinge], die in völliger Übereinstimmung mit Śiva sind *(śiva-sampad)*, aufgrund der Immanenz[14] seiner eigenen Kraft (28c-29d). Da das Wesen des Höchsten der Kraft der Tätigkeit eignet, besteht die Śivanatur sei es in einem Objekt *(piṇḍa)*, sei es im inneren Organ *(antaḥkṛti)*; aufgrund des Wissens besteht die Śivanatur in einem Wort *(pada)*; wenn nur der Wille [herrscht, erweist sich] Śiva in einer Welle *(taraṅga)*; darüberhinaus, wenn nur der *agens* besteht, überschreitet der Zustand *(bhāvatā)* Śivas alle Dinge (30a-31d). [i] Durch den Eindruck eines Fingers, der fest ist, [ii] aufgrund der Betrachtung [eines Dings], das grobstofflich und fest ist, [iii] aufgrund des Irrtums, daß sich die Dinge bewegen,[15] und [iv] aufgrund des Verlustes [solch irrtümlicher] Betrachtung aufgrund [der Berücksichtigung der Bewegung] des Bootes, [v] [ferner] durch die Begegnung (/Erlangung) *(āpti)* mit dem Irrtum (/Herumwandern) *(bhrānti)* einer Masse (/Menge) *(puñca)* von Atomen vor [dem Gesicht, wenn wenige Körner aufgewirbelt werden] wird [Gewißheit darüber] erlangt, daß Geistigkeit *(cittva)* sogar in den materiellen Dingen *(jaḍa)* besteht (32a-33b). Weil die Geistigkeit in allem ist [und dadurch] Gleichheit *(sāmya)* in allem besteht, ist der Wille hier (d. h. in der śivaitischen Lehre) ebenso in allem (33cd). Wenn aber eine Erkenntnis *(pratīti)* auftritt, gewährt nach der Tradition (/aufgrund der Entwicklung) *(rūḍhi)* der Allmächtige *(vibhu)* — [der allmächtig ist], weil er allem innewohnt *(sārva-bhāvya)* — die Erfahrung *(anubhava)* des [in die Welt] Entlassenen aufgrund der Absorption in der Geistigkeit *(cil-laya)* [bzw.] dem immateriellen Wissen (34a-d).

Durch die Auflösung der Vereinigung mit dem Wissen *(jñāna)* erscheint [die Kraft] der Tätigkeit *(kriyā)* (35ab). [Dies geschieht] aufgrund des Willens *(icchā)* (35c). Der Zustand des *maheśa* erweist sich

[13] D. h. die Kraft ist die materielle Ursache des Universums.

[14] *Samāviṣṭi* im Sinne von *samāveśa*.

[15] Siehe ‚*nau-tara-bhrānti*', oben 2.5.3, Sprachbild (5).

aufgrund der Täterschaft dessen (d. h. des Aufkommens der Tätigkeit, 35b) durch die Lichter des Wunsches *(kānti-tejas)* (35cd). Darauf folgen Überlegungen zur Unabhängigkeit der Geistigkeit und zur Zufriedenheit (36a-d). Somānanda erwähnt, daß der Zustand der Glückseligkeit *(nirvṛti-bhūmitā)* in Leid oder Freude vorhanden ist (37ab).

Anschließend wendet sich Somānanda einem wichtigen Punkt zu, nämlich der Erkenntnis des Selbst in allen Dingen (37c-39b). Darauf folgen einige unübersichtliche Erklärungen (39c-44d) und die Beschreibung höchster Bewußtseinszustände (45a, ff.) Die Herrlichkeit *(mahiman)* des Selbst ist erfahrbar, darauf [erweist sich] die Unendlichkeit der Emanation (45ab). Aufgrund der grobstofflichen Erscheinungsformen [und] aufgrund der unverwirrten Erfahrung *(a-vibrānta-dṛṣṭi-pāta)* hat es (d. h. das Selbst) die Einheit dessen erlangt und erfaßt *(avakalpate)* die Einheit der Welt *(jagad-aikya)* vollständig *(sam-antāt)* (45c-46b). Dort, wo das Universum *(viśva)* in die vier Kräfte *(śakti-catuṣṭaya)*[16] zurückabsorbiert ist, wird es durch die Natur des eigenen Wesens, welches eines ist *(eka-svarūpa)* erfahren, wenn das Denkorgan *(manas)* durch das Heilmittel *(oṣadhi)* der Vergegenwärtigung *(bhāvanā)* Śivas ruhig (/fest, kontrolliert) *(baddha)* ist, infolge des Durchlaufens einer Reihe von Daseinsweisen *(saṃsṛti)* (46c-47d). Wenn es (das Denkorgan?) in die Wände aus Holz etc. geworfen ist, ist das Gold *(hematā)* Śivas wie Quecksilber *(rasa-vat)* (48ab). Aufgrund der Stärke *(bala)* dieses und jenes Wirklichkeitsprinzips *(tattva)* schafft *(nirmiṇoti)* es (d. h. das Selbst) durch Ausdauer *(sthairya)* [sich selbst als] das Selbst *(ātman)* der existierenden und nicht-existierenden Dinge (?), [das Selbst] in Gestalt des Einen in allen Dingen *(sarva-vastv-eka-rūpin)* (48c-49b). Die Kraft in seinem Körper *(sva-śarīra)* wird fest *(dṛḍhā)* bis hin zu dem Zustand, der geeignet ist, von den Sinnesorganen erreicht zu werden (49cd). Auf diese Weise ist es (d. h. das Selbst) in anderen Dingen *(bhāva)* durch seine Kraft *(svâtma-śakti)* der Regent des Spiels *(kilâdhipa)* (50ab). Die Śivanatur *(śivatā)* besteht in allen Dingen, wobei sich die Wirklichkeit [aller Dinge] auf die Union mit dem Sein gründet (50cd). Die reine *(sādhvī)* Śivanatur der Menschen, die alle Wünsche erfüllende Kuh *(sarva-kāma-dughā)*, strömt hervor (51ab). Darauf äußert sich Somānanda zum Verhältnis zwischen einem Wort und seiner Bedeutung und dem Hervortreten des Einen in

[16]Das sind: *ānanda, icchā, jñāna* und *kriyā*.

allem (51c-55d). Im Anschluß daran erklärt er die mentale Kraft der Yogins, insbesondere die Wirkungen der Vorstellung über ihre eigene Identität (56a-65d).

Es folgt eine Beschreibung weiterer Zustände, in denen sich Śiva durch seine Kraft zeigt: Wenn *kalana* (die Befähigung, etwas zu tun)[17] [vorherrscht], gibt es den Zustand, in dem die Geistigkeit verdichtet ist *(cidghanatva)*; wenn das Wissen *(vedana)* [vorherrscht], wird die Geistigkeit aller erlangt; wenn die Zuneigung *(sneha)* [vorherrscht], gibt es den Zustand, in dem alle Wünsche [bestehen] *(sarva-kāmatva)*; aufgrund der Zeit *(kāla)* geschehen alle Jahreszeiten; in *niyama* (Beschränkung) [besteht] die Kontrolle über alles (66a-67a). Im Hinblick auf [das Subjekt namens] *pralayâkala* besteht *kaivalya*[18] (67b).

Die Vollendung (/das Annehmen der Form) *(samāpatti)* aller Gestalten *(ākāra)*, die dem eigenen Selbst eignet, die unendlich ist, in der alle Dinge ungehindert bestehen *(aniruddhârthā)*, deren Macht ohne zusätzliche Mittel [alles erreicht] *(nirupādhi-vibhūtikā)*, entsteht durch die Selbstvorstellung *(abhimāna)* aller Gestalten, die fest verbunden ist mit [dem Gedanken] „das bin ich" (67c-68d). Somānanda beruft sich dabei auf die Autorität der Lehrwerke *(śāstra)*, die er mit den Worten „das Körperliche [entsteht] durch die Gestalt eines Körpers" *(kāyâkāreṇa kāyikam)*, „die Wassernatur ist aufgrund von Wasser" *(jalena jalarūpaṃ syāt)* zitiert (69a-d). Darauf gibt Somānanda Beispiele für die praktischen Auswirkungen der Beherrschung der Vorstellungskraft, nämlich die Verfügbarkeit übernatürlicher Wirkungen (70a-77d).

Im Anschluß daran folgt eine Definition des Wortes *dhyāna*: ‚*Dhyāna*' (Meditation) ist hier die Bezeichnung dafür, daß alles durch die Gestalt von allem erkannt wird; [sie ist] die wahre Vorstellung *(sādhvī cintā)*, die mit dem Auge der Innenschau *(bhāvanā)* alles sieht (78a-d). Durch welches Sinnesorgan ein Gegenstand [auch] wahrgenommen wird, es wird in ihm [stets] die reine Śivanatur *(śivatā lakṣitā satyā)* erkannt. Diese Meditation *(dhyāna)* wird [hier] beschrieben (79a-d). In bezug auf jede

[17] In den Versen 66a-67a scheint Somānanda eine Beschreibung der fünf Prinzipien, die später als *kañcukas* (Panzer, Fesseln, Beschränkungen) bekannt sind, vorzunehmen. Dabei scheint *kalana* entsprechend *kalā* zu sein, *vedana* entsprechend *vidyā*, *sneha* entsprechend *rāga*, *kāla* gleich *kālā*, *niyama* entsprechend *niyati*. Die Erklärungen sind unüblich.

[18] Dies ist der Zustand der isolierten Erlösung im Unterschied zum höchsten Zustand, der *pūrṇâhantā*, in der Śiva alles als sich selbst erfährt.

Erfahrung *(pratīti)*, in welcher der Gedanke *(manogama)* ‚ich bin Śiva' *(śivo 'smîti)* bewegt wird, und in bezug auf diesen Gedanken *(cintā)*, spricht man von ‚Meditation' (80a-d).

Darauf erklärt Somānanda die Vereinigung *(yoga)* und die Vergegenwärtigung *(japa)*: Die Vereinigung *(yoga)* des höchsten Yogin ist [der Zustand], in welchem die Entsagung in bezug auf ein Objekt *(artha)* beständig bleibt *(sadā-tyāga)*, [unangesichts dessen, ob der Yogin] geht, steht, läuft oder ißt (81a-d). Ob nun der Śivazustand erfahren *(bhāvita)* wurde oder nicht, besteht immer eine Verbindung *(yogitā)* mit der Überzeugung *(dārḍhya)* ‚die Śivanatur ist mir zueigen' *(śivataiva me)*, meint Somānanda und vergleicht diese mit der Überzeugung von Kindern, die wissen ‚dies ist mein Vater', ‚dies ist meine Mutter' (82a-d). Die Wirklichkeit der Vereinigung *(yoga)* ist vergleichbar mit einem Schatz, Gold usw. (83ab). [Der Yogin macht folgende Erfahrungen:] „Ich bin Śiva. Aufgrund meines Willens treten alle Dinge hervor, daher ist alles Śiva". Im Bewußtsein *(cetas)* besteht ununterbrochen *(santatam)* die Vereinigung *(yoga)* [mit Śiva] durch die Reihe der Gedanken (/Kräfte), die fortwährend hervorströmen *(śakti-santāna-prasara)*; [diese Vereinigung] ist mir immer zu eigen (83c-84d). Diese Vergegenwärtigung *(japa)* in allen Zuständen *(avasthā)* ist die ‚ungehinderte Vergegenwärtigung' *(a-niruddha japa)* (85ab). Indem [der Yogin diese Vergegenwärtigung] stets mit den verschiedenen Gestalten pflegt *(kurvant)*, wird er zu einem, der mit allen Dingen verbunden ist *(sarva-vastu-ga)* (85cd). [Wenn jemand] durch eine Übung *(abhyāsa)* [denkt:] „ich bin dieser", so sagt man dazu ‚höchste Vergegenwärtigung' *(japa parama)* (86ab). Wenn [der Yogin] die Gedanken *(saṃkalpa)* erzeugt „ich bin" und darauf [bestimmte] Worte *(śabda)* spricht, [so] ist dies als ‚Vergegenwärtigung des Namens' (/unter der Bezeichnung ‚Vergegenwärtigung') *(nāma japa)* bekannt. Daher ist die [Vergegenwärtigung] dreifacher Natur, [nämlich] Wahrheit usw. (86c-87b).[19]

Im folgenden erklärt Somānanda einige Arten von Bädern *(snāna)* mittels reinigender Gedanken: Ein Bad *(snāna)* mit diesem Wissen *(pratipatti)* „weder Gebundenheit *(bandha)*, noch Erlösung *(mokṣa)* ist mir zu eigen, denn diese bestehen aufgrund der Befleckung *(malatva)*" wird

[19]Damit gibt es (1) *aniruddha japa* bzw. *satya-japa*; (2) *japa parama* und (3) *nāma japa*.

als Reinigung *(nirmalī-karaṇa)* erachtet (87c-88b). Die Herzensfreude *(mano-hlāda)* von „ich bin Śiva“, die in allen Erfahrungen *(pratipatti)* [gegenwärtig ist], in Glück wie in Leid, wird als das höchste Wasserbad *(jala-snānaṃ param)* erachtet (88c-89b). [Ein Bad] mit dem reinigenden Wasser [in Form der] Überzeugung *(āsthā)* „der Geist ist unbefleckt *(cin-nirmalā)*, aus ihm besteht die Welt *(jagat)*, ich bin ebenso [unbefleckt]“, wird ‚Bad der Reinheit‘ *(śuddhi-snāna)* genannt (89c-90b).

Anschließend bespricht Somānanda das *homa*-Opfer: [Das Wissen] „alle Dinge haben die Gestalt *(ākāra)* Śivas, sie bestehen innen im Feuer *(anala)* Śivas; dieser Śiva bin ich *(so 'haṃ śivaḥ)*; ich bin äußerst zufrieden *(su-tṛpta)*“ wird das höchste Opfer *(homa para)* genannt (90c-91b). [Das Wissen] „was nicht in dieser meiner Gestalt ist, das ist in meiner anderen Gestalt; daher bin ich wunschlos *(nir-ākāṃkṣa)* durch Zufriedenheit *(tṛpti)*“ solcherart ist ein anderes Opfer *(anya homa)* (91c-92b).

Weiter wendet sich Somānanda der Gottesverehrung *(pūjana)* zu: [Dies ist meine] Verehrung *(pūjana)*, [wenn ich vergegenwärtige:] „durch den Gottesdienst (/die Verehrung) *(pūjana)* werde ich nicht zufrieden *(tuṣṭi)*; ich bin nicht unruhig *(kheda)*, wenn ich nicht verehre. Die Verehrung besteht immer *(sadā pūjā)* aufgrund der Ungetrenntheit *(a-vibheda)* [des Gottes] mit den Verehrenden *(pūjaka)*“ (92c-93b). Meine Verehrung *(me pūjā)* geschieht in dieser Gestalt *(ākāra)*, die ihrem Wesen nach der ewige Śiva *(sādāśivâtman)* ist. [Auch hinsichtlich der Überzeugung] „der Verehrte im *liṅga*[20] bin ich *(asmi)*“ besteht die ‚ewige Verehrung‘ *(sadā pūjā)* (93c-94b). Alles ist Śiva: Verehrender, Verehrung und zu Verehrendes (94cd). Was soll eine andere Verehrung (/die Verehrung eines anderen) *(para-pūjana)*, wo doch Zufriedenheit besteht und dies der Zustand des Selbst ist (95ab)?

Als Nächstes erläutert Somānanda das *yajana*-Opfer: Mein Opfer *(yajana)* geschieht durch das, was in allen Formen erlebbar ist *(bhogya)* (95cd). Ich erlebe [überall] dort, wo ich mit dem Erleben *(bhoga)* verbunden bin aufgrund der Erfahrung *(pratīti)* [die lautet:] „ich bin Śiva, eingetreten [in den Zustand der] Übung *(sādhana)*; auch als der Opferer

[20]Das *liṅga* des Śiva ist das Idol des Gottes als Säule oder Phallus, welches die Stufe zwischen seiner Unbeschreibbarkeit und seiner besonderen Ausgestaltung bezeichnet. Die Verehrung Śivas in dieser Form ist vorherrschend. Eine ausführliche Beschreibung und Analyse des *liṅga* bringt B. Bäumer 1989, „Unmanifest and manifest forms according to the Śaivāgamas.“

(yājaka) bin ich Śiva" (96a-d). Durch diesen wahren Zustand erweist sich Śiva als das höchste Opfer *(yāga uttama)* (97ab). Von wem auch immer, wo auch immer, womit auch immer hier geopfert wird *(ijyate)*, [gilt:] dieses Opfer *(yāga)* wird aufgrund des Śivazustandes von mir getan und ist das höchste Opfer *(yāga uttama)* (97c-98b).

Zum Schluß äußert sich Somānanda weiter aus dem Blickwinkel der Einheit: Ich [bin] Śiva, dessen Übung Śiva ist, und gehe durch Śiva zu Śiva (98cd).[21] Obschon unterschieden *(bhinna)* trotzdem ununterschieden, so bin ich, Śiva. Auf diese Weise gibt es Bewegung *(viceṣṭana)* (99ab). Derjenige, der erlebt *(bhoktṛ)*, ist Śiva; der Gegenstand des Erlebens *(bhojya)* ist Śiva; in den Dingen, die Śiva sind, [erweist sich Śiva], dessen Mittel *(sādhana)* Śiva ist (99cd). Nachdem er erlebt hat *(bhuktvā)* erscheint der Śivazustand *(śivâvasthā)* und besteht auf diese Weise als derjenige, der erlebt (100ab). Das handelnde bzw. erkennende Subjekt ist Śiva, das Objekt *(karman)* ist Śiva, ich bin Śiva in Gestalt des (Erkenntnis-) Mittels *(karaṇâtmaka)*, der Ergebniszustand *(phalâvasthā)* ist Śiva und die Tätigkeit [des Denkorgans]. Was soll bei den Frommen *(sādhu)*, die so denken, durch Vergegenwärtigung *(bhāvanā)* oder [Erkenntnis-] Mittel *(karaṇa)* [erreicht werden], wo doch Śiva ständig erscheint (100c-101d)? Wie der Wandel des Wissenden ist, so verhalten wir uns (102ab).[22] Was sichtbar, fühlbar, zu riechen, zu schmecken, hörbar ist,[23] das ist verbunden *(saṃśrita)*[24] mit dem Śivazustand und [besteht] aufgrund der Manifestation Śivas (102c-103b). Da der Śivazustand immer besteht in dem, was zu erlangen, zu ergreifen, zu sprechen ist,[25] sogar in der Freude und [im Leid][26] ist es Śiva, der alles durchdringende *(sarva-gata)*, welcher sich in den Zustand des Gebundenen *(baddhâstha)* begibt (103c-104b). Aufgrund der Verbindung mit Festigkeit *(dhṛti-saṃgama)* in dem, was zu denken ist, mit dem sich jemand identifizieren kann und was zu wissen ist,[27] [erlangt man folgende Gewißheit:] in Glück, in Leid und in der

---

[21] *Śivaṃ yāmi śivo yāmi śivena śiva-sādhanaḥ* // (ŚD VII.98cd).

[22] D. h. der Wissende ist unser Vorbild.

[23] Gemeint sind die Objekte der Sinnesorgane.

[24] Statt Nominativ Maskulinum Singular liegt es nahe, hier ein Nom. Neutrum Sing. *(saṃśritam)* zu lesen.

[25] Gemeint sind die Objekte der Tätigkeitsorgane.

[26] D. h. in allen innerlichen Zuständen, die vom *manas* wahrgenommen werden.

[27] Gemeint sind die Funktionen von *manas, ahaṃkāra* und *buddhi*.

Verwirrung bestehe ich, der höchste Śiva (104c-105b).

Soweit wurde erläutert, daß alles seinem Wesen nach Śiva ist *(sarvam eva śivâtmakam)* (105cd). Dies wurde nicht von meinem eigenen Intellekt *(sva-buddhi)* [ersonnen], sondern liegt in der Lehre begründet, die besagt „derjenige, der gibt *(dātṛ)* ist Śiva, derjenige, der erlebt *(bhoktṛ)* ist Śiva" (106ab).

Damit wurde das Universum restlos durch die Gestalt Śivas beschrieben; dies geschah durch die Aufforderung *(ājñā)* der [Lotus-] Füße des großen Herrn *(maheśa)*, der in der Welt *(jagat)* gepriesen wird, [eine Aufforderung], die im Traum zuteil wurde *(svapna-bhāj)* (106c). Derjenige, der kraft dieses Wissens *(adhigama)* die vollständige Entfaltung *(vikāsa)* erlangt hat, wird zu einem, dessen Selbst von Śiva erfüllt ist, und zu allem durch eine Erscheinungsform, die [ihrem Wesen nach] alles ist (/durch die Natur von allem) *(sarva-bhāva)* (106d).

Das Kapitel schließt mit Somānandas Angaben zur Geschichte der Lehre und ihrer Überlieferungskette (107a-123b).[28] [Ende]

[28] Sie wurden hier im biographischen Teil, Abschnitt 1.2.1.1, übersetzt.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

ABORI	*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona.
ALB	*The Adyar Library Bulletin*, Adyar (Madras).
BHU	Benares Hindu University, Varanasi.
BORI	Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
BSPS	Bombay Sanskrit and Prakrit Series, Bombay.
ChSS	Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
CUP	Cambridge University Press, Cambridge (U.K.).
DeNrl	De Nobili Research Library, Wien.
EAW	*East and West*, Roma.
HIL	History of Indian Literature, Wiesbaden: OH.
IsMEO	Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, Roma.
JIP	*Journal of Indian Philosophy*, Dordrecht/Boston/London.
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*, London.
KSRI	Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras.
KSS	Kashi Sanskrit Series, Varanasi.
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies, Srinagar.
MB	Motilal Banarsidass, Delhi u. a.
OH	Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
PICI	Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris.
RIV	*Rivista degli Studi Orientali*, Roma.
SII	*Studien zur Indologie und Iranistik*, Reinbek.
SUNY	State University of New York, Albany.
UCaP	University of California Press, Berkley.
WZKS	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, Wien. 1970 geänderter Name für WZKSO.
WZKSO	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*, Wien.
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Stuttgart/Wiesbaden: Franz Steiner.

Primärquellen

Abhinavagupta. *Dhvanyāloka-locana*. Zusammen mit Ānandavardhanas *Dhvanyāloka* und Rāmaśārakas Kommentar *Bālapriyā* hg. von Pandit Paṭṭābhirāma Śāstrī. KSS Nr. 135. 1940. Varanasi: Chowkhamba.

Id. — *Īśvarapratyabhijñā-vimarśinī*. Unter dem Titel „*The Īśvarapratyabhijñā of Utpaladeva with the Vimarśinī by Abhinavagupta.*" hg. von Paṇḍit Mukunda Rāma Shāstrī und Madhusudan Kaul Shastri. 2 Bde. KSTS Nr. 22 und 33. 1918, 1921. Nachdr. 1984. Delhi: Butala & Company.

Id. — *Īśvarapratyabhjñā-vivṛtivimarśinī*. Unter dem Titel „*The Īśvarapratyabhjñā Vivṛtivimarśinī.*" hg. von Madhusudan Kaul Shastri. 3 Bde. KSTS Nr. 60, 62, 65. 1938, 1941, 1943. Srinagar: Research Department Jammu and Kashmir State.

Id. — *Mālinīvijaya-vārttika*. Unter dem Titel „*Srī Mālinīvijaya Vārttikam.*" hg. von Madhusudan Kaul Shastri. KSTS Nr. 31. 1921. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.

Id. — *Paramārthasāra*. Zusammen mit dem Kommentar des Yogarāja hg. und mit einem eigenen kurzen Sanskritkommentar versehen von Shri Dwaraka Nath Shastri. 1981. Jammu: Sri Ranvir Kendriya Sanskrit Vidyapeetha.

Id. — *Parātrīśikā-vivaraṇa*. Unter dem Titel „*The Parā-Trimshikā. With Commentary, the latter by Abhinava Gupta.*" hg. von Paṇḍit Mukunda Rāma Shāstrī. KSTS Nr. 18. 1918. Srinagar: The Research Department, Jammu and Kashmir State.
— Unter dem Titel „*Parātrīśikā-Vivaraṇa. The Secret of Tantric Mysticism.*" ins Englische übers. von Jaideva Singh und hg. von Bettina Bäumer 1988. Delhi: MB.

Id. — *Tantrâloka*. Zusammen mit dem Kommentar *Viveka* des Jayaratha und einer *Introduction* unter dem Titel „*The Tantrāloka of Abhinavagupta.*" hg. von R. C. Dwivedi und Navjivan Rastogi. 8 Vols. Zuerst hg. in KSTS, 1918-1938. Nachdr. 1987. Delhi: MB.

Id. — *Tantrasāra*. Unter dem Titel „*Tantrasār by Abhinava Guptācārya.*" hg. und ins Hindi übers. von Hemendra Nath Chakravarty. 1986. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Sanstan.

Ahirbudhnya-saṃhitā of the Pāñcarātrâgama. Hg. von Pandit M. D. Ramanujacharya unter F. Otto Schrader. (1. Auflage 1916) 2. Auflage durchgesehen von Pandit V. Krishnamacharya. 1966. Adyar: Adyar Library and Research Centre.

Amṛtānanda. *Ṣaṭtriṃśattattva-sandoha*. Zusammen mit dem Kommentar des Rājānaka Ānanda Kavi hg. und ins Englische übers. von Debabrata Sen Sharma. B. N. Chakravarty University Sanskrit Series - Text No. 3. Jahr nicht genannt. Kurukshetra: B. N. Chakravarty University.

Annaṃbhaṭṭa. *Tarka-saṃgraha*. Zusammen mit dessen Kommentar *Dīpikā* hg. von Yashwant Vasudev Athalye und ins Englische übers. von Mahadev Rajaram Bodas. Erweiterte Aufl. von A. D. Pusalker. Bombay Sanskrit Series Nr. LV. 1963. Poona: BORI.

Bhagavadgītā. In: *The Mahābhārata: Text as constituted in its critical edition*. Hg. von V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar und P. L. Vaidya. 19 Bde. 1933-1966. Poona: BORI.

Bhartṛhari. *Vākyapadīya*. Hg. von A. V. Abhyankar und V. P. Limaye. University of Poona Sanskrit and Prakrit Series Bd. 2. 1965. Poona: University of Poona.
— Siehe auch Rau, Wilhelm.

Bhāskara. *Bhāskarī*. Unter dem Titel „*Bhāskarī. A Commentary on the Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta.*" hg. von K. A. Subramania Iyer und K. C. Pandey. 2 Bde. The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts Nr. 70 und 83. 1. Aufl. Allahabad 1938, 1950. Nachdr. 1986. Delhi: MB.

Bhāskara. *Śivasūtra-vārttika*. Hg. von Jagadisha Chandra Chatterji. KSTS Nr. IV & V. 1916. Srinagar: The Research Department of the Kashmir State.

Bhaṭṭa Utpala. *Spandapradīpikā*. Hg. von Pandit Vāman Śāstrī Islāmpurkar of Bombay. The Vizianagram Sanskrit Series, Nr. XIV. 1898. Benares.

Bṛhadāraṇyaka-, Chandogya-, Kaṭha-, Māṇḍūkya-, Muṇḍaka-, Śvetaśvatara-, u. a. Upanishad. In: *Eighteen Principle Upanishads*. Hg. von V. P. Limaye und R. D. Vadekar. 1958. Poona: Vaidika Samsodhana Mandala.

Dharmakīrti, *Nyāyabindu*. Siehe Dharmottara *Nyāyabindu-ṭīkā*.

Id. — *Pramāṇavārttika*. Zusammen mit dem Kommentar *Vritti* des Acharya Manorathanandin hg. von Swami Dwarikadas Shastri. Bauddha Bharati Series Nr. 3. 1968. Varanasi: Bauddha Bharati.
— Das erste Kapitel unter dem Titel „*Pramāṇavārttikam. The First Chapter with the Autocommentary.*" hg. von Raniero Gnoli. Serie Orientale Roma 23. 1960. Rom: IsMEO.

Dharmottara. *Nyāyabindu-ṭīkā*. Ein Kommentar zu Dharmakīrtis *Nyāyabindu*. Unter dem Titel „*Nyāya Bindu of Śrī Dharmakīrti. With a Sanskrit Commentary by Śrī Dharmottarāchārya.*" hg. und mit Erläuterungen auf Hindi versehen von Āchārya Chandraśekhara Śāstrī. KSS Nr. 22. Buddhist Nyāya Section Nr. 1. 1954. Varanasi: ChSS.
— Unter dem Titel „*Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara*" hg. und mit Erläuterungen auf Hindi versehen von S. N. Sastri. 1975. Meerut: Sahitya Bhandar.

Dvādaśāraṃ Nayacakram. Siehe Muni Jambūvijayajī. (Hg.).

Gauḍapāda. *Māṇḍūkya Kārikā* In: *Eight Upaniṣads*, Bd. II. Hg. und zusammen mit dem Kommentar des Śaṅkarācārya ins Englische übers. von Swāmi Gambhīrānanda. 5. Aufl. 1982. Calcutta: Advaita Ashrama.

Gotama. *Nyāyasūtra*. Hg. und ins Englische übers. von Satiśa Chandra Vidyābhūṣaṇa. 1. Aufl. 1913. 2. Aufl. 1975. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Īśvarakṛṣṇa. *Sāṃkhyakārikā*. Zusammen mit dem Kommentar des Gauḍapāda hg. und ins Englische übers. von T. G. Mainkar. 1972. Poona: Oriental Book Agency.

Jayanta. *Nyāyamañjarī*. Teile 1 und 2. Unter dem Titel „*The Nyāya Mañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*" mit Anmerkungen von Sūrya Nārāyaṇa Śukla hg. von Dhundhirāja Śāstri. Kashi Sanskrit Series 106. 1. Aufl. 1934, 1936. Varanasi: ChSS Office.

Jinendrabuddhi. *Viśālāmalāvatī*. Ein Kommentar *(ṭīkā)* zu Dignāgas *Pramāṇa-samuccaya*. Kap. I aus dem Tibetischen ins Sanskrit übersetzt von H. R. Rangaswami Iyengar. 1930. Mysore: Government Branch Press.

Kalhaṇa. *Rājataraṅgiṇī*. Unter dem Titel „*Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī or Chronicle of the Kings of Kashmir. Sanskrit Text with Critical Notes.*" Bd.I, hg. von Marc Aurel

Stein. 1. Aufl. 1892. 2. Nachdr. 1960. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal.
— Übers. ins Englische, Bd.II, von id. 1. Aufl. 1900. Nachdr. 1961. Delhi: MB.

Kallaṭa. *Spandakārika*. Hg. von Jagadisha Chandra Chatterji in KSTS Nr. IV & V. 1916. Srinagar: Research Department.
— Zusammen mit Kṣemarājas *Spandanirṇaya* unter dem Titel *„Spanda-Kārikās. The Divine Creative Pulsation. The Kārikās and the Spanda-nirṇaya translated into English."* hg. und übers. von Jaideva Singh. 1980. Delhi: MB.

Kamalaśīla. *Tattvasaṃgraha-pañjikā*. Zusammen mit Śāntarakṣitas *Tattvasaṃgraha* unter dem Titel *„Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita. With the commentary of Kamalaśīla."* hg. von Embar Krishnamacharya. 2 Bde. Gaekwad Oriental Series, Nr. 30, 31. 1926. Baroda.

Kaṇāda. *Vaiśeṣikāsūtra*. Unter dem Titel *„The Vaiśeshika Aphorisms of Kanāda."* hg. und ins Englische übers. von Archibald Edward Gough. 1. Aufl. 1873. Nachdr. 1975. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Kāśikāvṛtti. Siehe Vāmana-Jayāditya.

Kātyāyana. *Vārtika*. In dem Werk *„The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali."* hg. von Franz Kielhorn. 3 Bde. 1880, 1883, 1885. 3. verbess. Auflage von K. V. Abhyankar, 1962, 1965, 1972. Poona: Oriental Institute.

Keśavamiśra. *Tarka-bhāṣā*. Unter dem Titel *„Śrī-keśavamiśra-praṇītā tarka-bhāṣā."* hg. und ins Hindi übers. von Śrīnivāsa Śāstrī. 1. Aufl. 1972. 6. Aufl. 1984. Meerut: Sāhitya Bhaṇḍār.

Kiraṇāgama (vidyāpāda). Hg. und ins Italienische übers. von M. P. Vivanti. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Suppl. Nr. 3. 1975. Napoli.

Kṣemarāja. *Pratyabhijñāhṛdayam*. Hg. und ins Englische übers. von Jaideva Singh. 1977. Delhi: MB.

Id. — *Śivasūtra-vimarśinī*. Hg. von J. C. Chatterjee. KSTS Nr. 1. 1911. Srinagar: Archaeological & Research Department, Jammu & Kashmir State.
— Unter dem Titel *„Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity."* hg. und ins Englische übers. von Jaideva Singh. 1979. Delhi: MB.

Id. — *Spanda Sandoha*. Hg. von Paṇḍit Mukunda Rāma Shāstrī. KSTS Nr. XVI. 1917. Bombay.

Id. — *Spandanirṇaya*. Unter dem Titel *„The Spandakarikas of Vasugupta with the Nirnaya by Ksemaraja."* hg. und ins Englische übers. von Madhusudan Kaul Shastri. KSTS Nr. 17. 1925. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.

Lakṣmaṇadeśika. (Lakṣmaṇadeśikendra). *Śāradā-tilakam*. Zusammen mit dem Kommentar *(vivṛti) Padārthādarśa* des Raghavabhaṭṭa hg. von Pandit Śri Mukunda Jha Bakshi. The Kashi Sanskrit Granthamala 107. 1963. Varanasi: ChSS Office.

Lakṣmī-Tantra. A Pāñcarātra Āgama. Hg. von Pandit V. Krishnamacharya. 1959. Adyar: Adyar Library and Research Centre.

Mādhava. *Sarvadarśana-saṃgraha*. 1. Aufl. 1924, hg. von Vasudev Shastri Abhyankar. 3. Aufl. 1978, überarb. von T. G. Mainkar. Government Oriental Series, Class A, No. 1. Poona: BORI.

Madhurāja. *Gurunātha-Parāmarśa*. Hg. von P. N. Pushp. KSTS Nr. 85. 1960. Srinagar: Research & Publication Department, Jammu and Kashmir State.

Mahābhārata. Unter dem Titel „*The Mahābhārata: Text as constituted in its critical edition.*" hg. von V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar und P. L. Vaidya. 19 Bde. 1933-1966. Poona: BORI.

Maheśvarānanda. *Mahārthamañjarī*. Unter dem Titel „*Mahārtha-Mañjarī of Maheshvara Nanda. With Commentary of the Author.*" hg. von Paṇḍit Mukunda Rāma Shāstrī. KSTS Nr. 11. 1918. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.

— Übers. ins Französische von Lilian Silburn. 1968. PICI 8:29.

Mālinīvijayottara Tantram. Hg. von Madhusudan Kaul Shastri. KSTS. Nr. 37. 1922. Srinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State.

Neues Testament. Hg. unter dem Titel „*Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers.*" 1971. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Nyāyakośa. Siehe Jhalakīkar, Bhīmācārya.

Pāṇini. *Aṣṭādhyāyī*. Hg. und erläutert von Otto Böhtlingk. 2 Bde. Bonn 1839. Nachdr. 1983. Wiesbaden: OH.

Parātrīśikā. Siehe Abhinavagupta, *Parātrīśikā-vivaraṇa*.

Patañjali. *Mahābhāṣya*. Unter dem Titel „*The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali.*" hg. von Franz Kielhorn. 3 Bde. 1. Aufl. 1880, 1883, 1885. 3. verbess. Auflage von K. V. Abhyankar, 1962, 1965, 1972. Poona: BORI.

Patañjali. *Yogasūtra*. Unter dem Titel „*Yoga Philosophy of Patañjali.*" zusammen mit dem Kommentar des Vyāsa und Anmerkungen von Swāmi Hariharānanda Āraṇya hg. und ins Englische übers. von P. N. Mukherji. 1. Aufl. 1963. 3. Aufl. 1981. Calcutta: University of Calcutta.

Praśastapāda. *Praśastapāda-bhāṣya*. Zusammen mit Śrīdharas *Nyāya-kandalī* unter dem Titel „*The Bhāshya of Praśastapāda together with the Nyāyakandalī of Śrīdhara.*" hg. von Vindhyeśvarīprasāda Dvivedin. Vizianagram Sanskrit Series, Bd. 4, Nr. 6. 1895. Varanasi: E.J. Lazarus and Co.

Raghavabhaṭṭa. *Śāradātilaka-vivṛti*. Siehe Lakṣmaṇadeśika *Śāradātilaka*.

Rājānaka Rāmakaṇṭha. Kommentar zur Bhagavadgītā. Unter dem Titel „*The Bhagavadgītā. With the commentary called Sarvatobhadra by Rājānaka Ramakaṇṭha.*" hg. von Madhusudan Kaul Shastri. KSTS Nr. 64. 1943. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.

Sārdhatriśati-Kālottarāgama. Zusammen mit dem Kommentar *Vṛtti* des Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha hg. von N. R. Bhatt. PIFI Nr. 61. 1979. Pondichéry.

Sadānanda. *Vedāntasāra*. Unter dem Titel „*Vedāntasāra or the Essence of Vedānta of Sadānanda Yogīndra.*" hg. und ins Englische übers. von Swami Nikhilananda. 1978. Calcutta: Advaita Ashrama.

Somānanda. *Śāktavijñāna*. Hg. von Pandit Jagaddhar Zadoo zusammen mit der *Parātrīśikā-tatparyadīpikā* eines unbekannten Autors in KSTS Nr. 74. S. 47-49. 1947. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.

Somānanda. *Śivadṛṣṭi*. Zusammen mit dem Kommentar *Vṛtti* des Utpala unter dem Titel „*The Śivadriṣṭi of Śrī Somānandanātha. With the Vritti by Utpaladeva.*" hg. von Madhusudan Kaul Shastri. KSTS Nr. 54. 1934. Srinagar: Research Department.

Śrīdhara. *Nyāyakandalī*. Zusammen mit dem *Bhāṣya* des Praśastapāda unter dem Titel „*The Bhāshya of Praśastapāda together with the Nyāyakandalī of Śrīdhara.*" hg. von Vindhyeśvarīprasāda Dvivedin. Vizianagram Sanskrit Series, Bd. 4, Nr. 6. 1895. Varanasi: E.J. Lazarus and Co.

Svacchandatantra. Zusammen mit dem Kommentar *Uddyota* des Kṣemarāja unter dem Titel „*Swacchanda-Tantra. With Commentary by Kshemarāja.*" hg. von Madhusudan Kaul Shastri. KSTS Nr. 21, 38, 44, 48, 51, 53. 1921-1935. Nachdr. 4 Bde. 1986. Delhi: Sanskrit Gian Sansthan.

Udayana. *Nyāya-kusumāñjali*. Zusammen mit 4 Kommentaren von Varadarāja u.a. und Anm. von Śrī Dharmadatta hg. von Padmaprasāda Upādhyāya und Dhuṇḍirāja Śāstri. KSS Nr. 30. 1957. Varanasi: ChSS Office.

— Anfang ins Englische übers. von Gopinath Kaviraj. The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Studies. Bd. II. 1923. Benares.

Uddyotakara. *Nyāya-vārttika*. Unter dem Titel „*Nyāyadarśanam. With (...).*" Siehe Vācaspatimiśra.

Utpaladeva. *Īśvarapratyabhijñākārikā*. Siehe Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñā-vimarśinī*.

Id. — *Śivadṛṣṭi-vṛtti*. Siehe Somānanda, *Śivadṛṣṭi*.

Id. — *Śivastotrāvalī*. Unter dem Titel „*Śivastotrāvalī of Utpaladeva.*" hg. und ins Englische übers. von N.K. Kotru. 1985. Delhi: MB.

— Unter dem Titel „*Shaiva Devotional Songs of Kashmir.*" hg. und ins Englische übers. von Constantina Rhodes Bailly. 1987. Albany: SUNY.

Vācaspatimiśra. *Nyāyavārttika-tātparyaṭīkā* . Unter dem Titel „*Nyāyadarśanam. With Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's [Nyāya-]vārttika, Vācaspatimiśra's [Nyāya-vārttika-]tātparyaṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti.*" kritisch hg. von Taranatha Nyayatarkatirtha und Amarendramohan Tarkatirtha. 2 Bde. Calcutta Sanskrit Series, Nr. 18, 29. 1936, 1944. Calcutta.

Vāmana-Jayāditya. *Kāśikāvṛtti*. Ein Kommentar zur *Aṣṭādhyāyī* des Pāṇini. Hg. von Swami Dwarika Das Shastri und Pandit Kalika Prasad Shukla. 5 Bde. Prachya Bharati Series Nr. 2. 1967. Varanasi: Prachya Bharati Prakashan.

Valmīki. *Rāmāyaṇa*. Unter dem Titel „*The Vālmīki-Rāmāyaṇa.*" kritisch hg. von G.H. Bhatt u.a. 1960-1975. Baroda: Oriental Institute.

Valmīki. *Yoga-vāsiṣṭha*. Unter dem Titel „*The Yogavāsiṣṭha of Valmīki.*" hg. von Vasudeva Laxmana Sharma Pansikar. 2 Bde. 1. Aufl. 1918. Nachdr. 1984. Delhi: MB.

Vasugupta. *Śivasūtra*. Zusammen mit Kṣemarājas Kommentar *Vimarśinī* unter dem Titel „*Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity.*" hg. und ins Englische übers. von Jaideva Singh. 1979. Delhi: MB.

Vedāntasāra or the Essence of Vedānta of Sadānanda Yogīndra. Siehe Nikhilananda, Swami.

Vijñānabhairava. Unter dem Titel „*Vijñāna-Bhairava. With commentary partly by Kṣemarāja and partly by Shivopādhyāya.*" hg. von Paṇḍit Mukunda Rāma Shāstrī. KSTS. Nr. 8. 1918. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.

— Unter dem Titel „*Vijñānabhairava or Divine Consciousness: A Treasury of 112*

types of Yoga." hg. und ins Englische übers. von Jaideva Singh. 1979. Nachdr. 1981. Delhi: MB.
— Text mit eigenem Sanskrit-Kommentar hg. und ins Hindi übers. von Vrajavallabha Dvivedi. 1. Aufl. 1978. 2. Aufl. 1984. Varanasi: MB.
— Text hg. und ins Französische übers. von Lilian Silburn. 1961. Paris: Éditions E. De Boccard.

Viśvanātha Pañcānana. *Nyāya-siddhānta-muktāvalī.* Zusammen mit dem Kommentar *Kiraṇāvalī* des Kriśnavallabhāchārya hg. von Narayancharan Shastri und Swetvaikuntha Shastri. Kashi Sanskrit Series Nr. 212. 1972. Varanasi: ChSS Office.
— Auch bekannt als *Kārikāvalī-muktāvalī* und unter diesem Titel hg. von Harirāma Śukla. Kashi Sanskrit Granthmala Nr. 6. 1951. Varanasi: ChSS Office.

Yogarāja. *Paramārthasāra-bhāṣya.* Unter dem Titel „*Paramārthasāra of Abhinavagupta. A detailed Commentary by Yogaraja.*" hg. und mit einem eigenen kurzen Sanskritkommentar versehen von Shri Dwaraka Nath Shastri. Saiva Darsana Project. 1981. Jammu: Sri Ranvir Kendriya Sanskrit Vidyapeetha.

Sekundärliteratur

Abhyankar, Kashinath Vasudev und J. M. Shukla. 1986. *A Dictionary of Sanskrit Grammar.* Gaekwad's Oriental Series Nr. 134. 1. Aufl. 1961. Baroda: Oriental Institute.

A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manusripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. Siehe Kuppuswami Sastri, S.

A Dictionary of Indology. Siehe Roy, Ashim Kumar.

Agrawala, Vasudeva S. 1966. *Śiva Mahādeva, The Great God.* Varanasi: Veda Academy.

Alper, Harvey P. 1987. „Svabhāvam Avabhāsasya Vimarśam: Judgement as a Transcendental Category in Utpaladeva's Śaiva Theology." ALB 51:176-241.

Id. — (Hg.). 1989. *Understanding Mantras.* Albany: SUNY Press.

Apte, Vaman Shivram. 1957-59. *The Practical Sanskrit-English Dictionary.* 3 Bde. 1. Aufl. 1890. Hg. von P. K. Gode und C. G. Karve. Poona: Prasad Prakashan.

Avalon, Arthur. (Sir John Woodroffe). Undatiert. *Shakti und Shākta. Lehre und Ritual der Tantra-Shāstras.* Orginaltitel: *Shakti and Shākta,* 1. Aufl. 1929. Ins Deutsche übers. von Dr. Ursula von Mangoldt. Otto Wilhelm Barth.

Baer, Emil. 1926. *Pratyabhijnā-hridaya. Das Geheimnis des Wiedererkennens. Eine neu auflebende Heilslehre des indischen Mittelalters. Aus dem Sanskrit übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen.* Diss. Zürich: Buchdr. Reutimann & Co.

Bailly, Constantina Rhodes. 1987. *Shaiva Devotional Songs of Kashmir. A Translation and Study of Utpaladeva's Shivastotravali.* The SUNY Series in the Shaiva Traditions of Kashmir. Albany: SUNY.

Balasubramanian, R. und V. K. S. N. Raghavan. (Hg.). 1982. *The Śaivaparibhāṣā of Śivāgrayogin.* Mit englischer Übers. von S. S. Suryanarayana Sastri. Madras: The

Dr. R. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, University of Madras.

Bandini, Giovanni. 1980. *Die Erörterung der Wirksamkeit. Bhartṛharis Kriyāsamuddeśa und Helārājas Prakāśa zum ersten Male aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einführung und einem Glossar versehen.* Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut Universität Heidelberg, Bd. 61. Wiesbaden: Franz Steiner.

Id. — Erscheint demnächst. „Abhinavagupta on Bhagavadgītā XV.15." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture.* Bd. II: *Religion/Philosophy.* Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Banerji, Sures Chandra. 1967. *Cultural Heritage of Kashmir.* Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.

Id. — 1988. *A Brief History of Tantra Literature.* Calcutta: Naya Prokash.

Basham, A. L. 1954. *The Wonder that was India. A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims.* Nachdr. 1982. New Delhi: Rupa & Co.

Basu, Arabinda. 1956. „Kashmir Saivism." In: *The Cultural Heritage of India, IV: The Religions.* S. 79-98. Hg. von Haridas Bhattacharyya. 2. Aufl. Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.

Bäumer, Bettina. 1978. „Die Unvermitteltheit der höchsten Erfahrung bei Abhinavagupta." In: *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums.* Hg. von Gerhard Oberhammer. S. 61-79. Wien: Sammlung De Nobili.

Id. — (Hg.). 1988a. *Kalātattvakośa. A Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts.* Bd. I. Gesamt-Hg.: Kapila Vatsyayan. Indira Gandhi National Centre for the Arts. Delhi: MB.

Id. — (Hg.). 1988. *Parātrīśikā-vivaraṇa. The Secret of Tantric Mysticism. English translation with notes and running exposition by Jaideva Singh. Sanskrit text corrected, notes on technical points and charts dictated by Swami Lakshman Jee.* Delhi: MB. Siehe auch unter Abhinavagupta, *Parātrīśikā-vivaraṇa.*

Id. — 1989. „Unmanifest and Manifest Forms according to the Śaivāgamas." In: *Shastric Traditions in Indian Arts.* S. 143-149. Hg. von Anna Liberia Dallapiccola. Beiträge zur Südasienforschung, Nr.125. Bd. I - Texte. Stuttgart: Steiner.

Id. — 1992. *Abhinavagupta. Wege ins Licht. Texte des tantrischen Śivaismus aus Kaschmir.* Zürich: Benziger Verlag.

Bechert, Heinz. 1981. „Buddhismus." In: *Theologische Realenzyklopädie.* Hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter.

Bhandarkar, Sir Ramakrishna Gopal. 1913. *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems.* Strassburg. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde 3.6. Nachdr. 1965. Varanasi: Indological Book House.

Bharati, Agehananda. 1965. *The Tantric Tradition.* 3. Aufl. 1975 New York: Samuel Weiser.

Bhattacharya, B. 1975. *Śaivism and the Phallic World.* Bd. II. New Delhi, Bombay, Calcutta: Oxford & IBH Publishing Co.

Bhattacharya, Bishnupada. 1985. *Bhartṛhari's Vākyapadīya and Linguistic Monism.* Professor K. V. Abhyankar Memorial Lectures. Third Series. Post-graduate and Research Department Series No. 25. Poona: BORI.

Bhattacharyya, Haridas. (Hg.). 1956. *The Cultural Heritage of India, IV: The Religions.* 2. Aufl. Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.

Bhattacharyya, Janaki Vallabha. 1978. *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāya-Mañjarī. The Compendium of Indian Speculative Logic.* Bd. I. Übers. ins Englische. Delhi: MB.

Bollée, Willem. 1984. „Zur Typologie der Träume und ihrer Deutung in der älteren indischen Literatur." SII 10:169-186.

Id. — Erscheint voraussichtlich 1997. „A Note on the Birth of the Hero in ancient India." In: *The Concept of the Hero in Indian Culture.* Hg. von Günther D. Sontheimer p.m. Delhi: Manohar.

Bothra, Pushpa. 1976. *The Jaina Theory of Perception.* Delhi: MB.

Bronkhorst, Johannes. 1988. „Review of P. Hacker: ‚Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens.' " JIP Bd. 16., Nr. 3:299-310.

Brückner, Heidrun. 1979. *Zum Beweisverfahren Śaṃkaras. Eine Untersuchung der Form und Funktion von dṛṣṭāntas im Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya und im Chāndogyopaniṣadbhāṣya des Śaṃkara Bhagavatpāda.* Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, Serie B: Asien, Bd. 5. Berlin: Dietrich Reimer.

Bruhn, Klaus und Albrecht Wezler. (Hg.). 1981. *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf.* Wiesbaden: Franz Steiner.

Brunner(-Lachaux), Hélène. 1963-77. *Somaśambhupaddhati. Rituels occasionels dans le tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu. Texte, traduction et notes.* 3 Bde. PIFI 25. Pondicherry: Institut Francais d'Indologie.

Id. — 1965. „Analyse du Kiraṇāgama." *Journal Asiatique*, S. 309-328. Paris.

Id. — 1985. „On the Threefold Classification of Śaiva Tantras." In: *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference.* S. 464-474. New Delhi.

Id. — 1986. „Les Membres de Śiva." In: *Asiatische Studien* 40, Nr.2:89-132. Bern, Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Id. — Erscheint demnächst. „Some Reflexions on a Pentadic Classification of Śaiva Scriptures." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture.* Bd. II: *Religion/Philosophy.* Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Bühler, Georg. 1877. *Detailed Report of a tour in search of Sanskrit MSS. made in Kaśmīr, Rajputana, and Central India.* Bekannt als „Report". Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Extra Number.

Id. — 1896. *Indische Palaeographie.* Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. I, Heft 11. Strassburg: Trübner.

Carpenter, David. 1985. „Revelation and Experience in Bhartṛhari's Vākyapadīya." WZKS XXIX:185-206.

Chakravarti, Chintaharan. 1972. *Tantras. Studies on their Religion and Literature.* 1. Aufl. 1963. Nachdr. Calcutta: Punthi Pustak.

Chakravarty, Hemendra Nath. 1986. *Tantrasār by Abhinava Guptācārya.* Übers. ins Hindi. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Sanstan.

Chari, S. M. Srinivasa. 1976. *Advaita and Viśiṣṭādvaita. A Study based on Vedānta Deśikā's Śatadūṣaṇī.* 1. Aufl. Bombay 1961. Delhi: MB.

Chatterjee, Ashok Kumar. 1975. *The Yogācāra Idealism.* 1. Aufl. 1962. 2. Aufl. Varanasi: MB.

Chatterji, Jagdish Chandra. 1962. *Kashmir Shaivaism.* (KSTS 2 [?]). 1. Aufl. 1914. Srinagar: Research and Publication Department, Jammu and Kashmir State.

Chaturvedi, Radheshyam. 1986. *The Śivadriṣṭi of Śrī Somānanda Nātha. With the Vritti of Śri Utpaladeva.* Hg. mit einem eigenen Sanskrit-Kommentar und Hindi-Übersetzung. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Sansthan.

Id. — Erscheint demnächst. „Abhinavagupta and Somānanda." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture.* Bd. II: *Religion/Philosophy.* Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Chaudhury, Binayendra Nath. 1969. *Buddhist Centres in Ancient India.* Calcutta: Sanskrit College.

Chemparathy, George. 1972. *An Indian Rational Theology. Introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali.* Publications of the De Nobili Research Library. Vienna: Gerold & Co. Delhi: MB. Leiden: E. J. Brill.

Conze, Edward. (1962) 1988. *Buddhistisches Denken.* Übers. aus dem Englischen. Originaltitel: *Buddhist Thought in India.* Frankfurt a.M.: Insel Verlag.

Coward, Harold G. (Hg.). 1978. *‚Language' in Indian Philosophy and Religion.* Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

Cowell, E. B. und Gough, A. E. 1976. *The Sarva-Darsana-Saṃgraha. Review of the Different Systems of Hindu Philosophy.* Engl. Übers. 1. Aufl. 1900. New Delhi: Cosmo Publications.

Dasgupta, Surendranath. (1922) 1975. *A History of Indian Philosophy.* 5 Bde. 1. Aufl. Cambridge 1922. Delhi: MB.

Datta, D. M. 1972. *The Six Ways of Knowing. A Critical Study of the Advaita Theory of Knowledge.* 1. Aufl. 1932. Calcutta: University of Calcutta.

Derrida, Jacques. 1984. „Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer." In: *Text und Interpretation.* Hg. von Philippe Forget. S. 56-58. Uni-Taschenbücher 1257. München: Wilhelm Fink Verlag.

Devasenapathi, V. A. 1960. *Śaiva Siddhānta, as expounded in the Śivajñāna-Siddhiyār and its six commentaries.* Madras: University of Madras.

Dhruva, A. B. 1933. *Syād-vāda-mañjarī of Malliṣeṇa. With the Anyayoga-Vyavaccheda-Dvātriṃśikā of Hemacandra.* Einführung und Erläuterungen auf Englisch. BSPS Nr. 83. Poona: BORI.

Doniger O'Flaherty, Wendy. 1973. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva.* London: Oxford University Press.

Dowson, John. 1982. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature.* 1. Aufl. 1879, London: Trübner & Co. Nachdr. Calcutta: Rupa & Co.

Drabu, Vishva Nath. 1990. *Śaivāgamas. A Study in the Socio-Economic Ideas and Institutions of Kashmir. (200 B.C. to A.D. 700).* New Delhi: Indus Publishing Company.

Dvivedi, Vrajavallabha. 1983. *Luptāgamasaṃgraha*. Teil II. Reihe: Yogatantra-Granthamālā. Bd. 10. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya.

Id. — 1984. *Vijñānabhairavaḥ*. Hg. mit eigenem Sanskrit-Kommentar u. Hindi-Übersetzung. 1. Aufl. 1978. 2. Aufl. Varanasi: MB.

Id. — 1990. „The utility of Tantras in modern times." In: *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference*. Bd. I. *The Sanskrit Tradition and Tantrism*. S. 32-42. Hg. von Teun Goudriaan. Gesamt-Hg.: Johannes Bronkhorst. Leiden: E. J. Brill.

Dwivedi, R. C. 1987. „Yoga according to the Kaśmir Śaivism." ABORI 68:407-411.

Dyczkowski, Mark S. G. 1987. *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany: SUNY.

Id. — 1988a. *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*. Albany: SUNY.

Id. — 1988b. „Self-Awareness, Own Being and Egoity." Unveröff. MS.

Eliot, Sir Charles. (1921) 1957. *Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.

Emeneau, M.B. (1935) 1967. *A Union List of Printed Indic Texts and Translations in American Libraries*. American Oriental Series, Nr.7. Hg. von W. Norman Brown, John K. Shryock und E. A. Speiser. New Haven: American Oriental Society. Nachdr. New York: Kraus Reprint Corporation.

Evans-Wentz, W. Y. 1955. *Das Tibetische Buch der Großen Befreiung*. Englische Originalausgabe 1952. München: Otto Wilhelm Barth.

Fenton, John Y. u. a. 1983. *Religions of Asia*. New York: St. Martin's Press.

Finn, Louise M. 1986. *The Kulacūḍāmaṇi Tantra and the Vāmakeśvara Tantra with the Jayaratha Commentary*. Engl. Übers. Wiesbaden: OH.

Forget, Philippe. (Hg.). 1984. *Text und Interpretation*. Uni-Taschenbücher 1257. München: Wilhelm Fink Verlag.

Frauwallner, Erich. 1951. „On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu." Serie Orientale Roma, Bd. 3. Roma.

Id. — 1952. „Die buddhistischen Konzile." ZDMG 102:240-261.

Id. — 1953, 1956. *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd. I und II. Salzburg: Otto Müller Verlag.

Id. — 1957. „The Editions of Mallavādī's Dvādaśāranayacakram." WZKSO I:147-151.

Id. — (1956) 1958a. *Die Philosophie des Buddhismus*. 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag.

Id. — 1958b. „Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems." WZKSO II:84-139.

Id. — 1959. „Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung." WZKSO III:83-164.

Id. — 1962. „Aus der Philosophie der śivaitischen Systeme." In: *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften*. Heft 78. Berlin: Akademie Verlag.

Id. — 1970. *Die Lehre von der zusätzlichen Bestimmung (upādhiḥ) in Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇiḥ*. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Heft 9. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Id. — 1971. *Die Entstehung der buddhistischen Systeme.* Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Nr. 6. Göttingen.

Id. — 1972. „Abhidharma-Studien. V. Der Sarvāstivādaḥ." WZKS XVI:97-121.

Id. — 1984. *Nachgelassene Werke.* Hg. v. Ernst Steinkellner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Gadamer, Hans-Georg. 1984. „Text und Interpretation." S. 24-55. „Und dennoch: Macht des guten Willens." S. 59-61. In: *Text und Interpretation.* Hg. von Philippe Forget. Uni-Taschenbücher 1257. München: Wilhelm Fink Verlag.

Id. — 1990. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Gesammelte Werke Bd. I. 1. Aufl. 1960. 6. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Gerow, Edwin. 1971. *A Glossary of Indian Figures of Speech.* The Hague, Paris, Mouton.

Glasenapp, Helmuth von. 1950. *Vedānta und Buddhismus.* Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlischen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Nr. 11, S. 3-18. Mainz: Franz Steiner.

Id. — 1958. *Die Philosophie der Inder.* 2. Aufl. Stuttgart: Kröner.

Gnoli, Raniero. 1956. „Śivadṛṣti by Somānanda. Translation and Commentary." EAW 8:16-22.

Id. — 1959. „Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣti di Somānanda." RIV XXXIV:55-75.

Id. — (Hg.) 1960. *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary.* Serie Orientale Roma 23. Rom: IsMEO.

Id. — 1968. *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta.* 1. Aufl. 1956 von IsMEO. 2. Aufl. ChSS, Nr. 62. Varanasi: The ChSS Office.

Id. — 1972. *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka).* Classici delle Religioni, sezione prima, le religioni orientali. Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Gombrich, Richard. 1984. „Der Buddhismus im alten und mittelalterlichen Indien. a. Sinn und Aufgabe des Sangha." S. 77-89. In: *Die Welt des Buddhismus.* Hg. von Heinz Bechert und Richard Gombrich. Orginaltitel: *The World of Buddhism*, 1984, London. München: Beck.

Gonda, Jan. 1967. *The Meaning of the Sanskrit Term Dhāman.* Verhandeling der Koninklyke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde - Nieuweneeks. Deel LXXII.

Goudriaan, Teun und Gupta, Sanjukta. 1981. *Hindu Tantric and Śākta Literature.* HIL 2.2. Wiesbaden: OH.

Goudriaan, Teun. (Hg.). 1992. *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux.* Albany: SUNY Press.

Gough, Archibald Edward. (1873) 1975. *The Vaiśeshika Aphorisms of Kaṇāda.* Nachdr. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Grierson, Sir George. 1916. „On the Sarada Alphabet." JRAS XVII:44-45.

Id. — (Grierson, G. A.) 1968. *Linguistic Survey of India.* Vol. VIII. Part II. Nachdr. der 1. Aufl. von 1919. Delhi: MB.

Grousset, René. 1986. *Die Reise nach Westen oder wie Hsüan Tsang den Buddhismus nach China holte.* Aus dem Französischen übers. von Peter Fischer in Zus. mit Renate Schmidt. Titel des Originals *Sur les Traces du Bouddha*, 1929, Paris: Librairie Plon. Köln: Eugen Diederichs.

Gupta, Beni. 1979. *Magical Beliefs and Superstitions.* Delhi: Sundeep Prakashan.

Gupta, Sanjukta und Dirk Jan Hoens und Teun Goudriaan. 1979. *Hindu Tantrism.* Handbuch der Orientalistik, Nr. 2.4.2. Leiden: E. J. Brill.

Gurudatt, K. 1952. *Kashmir Shaivism.* Bangalore: Indian Institute of Culture.

Hacker, Paul. 1985. *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens.* Aus dem Nachlass hg. von Klaus Rüping. Publications of the DeNrl, Nr. XII. Wien: Gerold & Co. Delhi: MB. Leiden: E. J. Brill.

Hanneder, Jürgen. 1992. *Pratyabhijñāhṛdayam. Textedition und Übersetzung.* Unveröff. Magisterarbeit, Universität Bonn.

Hannotte, Leon E. Erscheint demnächst. „Abhinavagupta and the Śaiva ‚Dualists'." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture.* Bd. II: *Religion/Philosophy.* Hg. von Sunthar Visuvalingam..

Hassnain, F. M. 1973. *Buddhist Kashmir.* New Delhi: Light & Life Publishers.

Hauschild, Richard. 1927. *Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren.* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVII, hg. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig.

Hayes, Pichard P. 1988. *Dignaga on the Interpretation of Signs.* Studies of Classical India 9. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Heilijgers-Seelen, Dory. 1990. „The doctrine of the Ṣaṭcakra according to the Kubjikāmata." In: *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference.* Bd. I. *The Sanskrit Tradition and Tantrism.* S. 56-65. Hg. von Teun Goudriaan. Gesamt-Hg.: Johannes Bronkhorst. Leiden: E. J. Brill.

Herrmann-Pfandt, Adelheid. 1992. *Ḍākiṇīs. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im Tantrischen Buddhismus.* Diss. Bonn 1990. Bonn: Indica et Tibetica Verlag.

Hick, John H. 1987. *Philosophy of Religion.* 1. Aufl. 1983. New Delhi: Prentice-Hall of India Private Limited.

Hoffmeister, Johannes. 1955. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* 1. Aufl. 1944. Überarb. 2. Aufl. 1955. Hamburg: Felix Meiner.

Hulin, Michel. 1978. *Le Principe de L'Ego dans la Pensée Indieene Classique. La Notion D'Ahaṃkāra.* PICI 8:44. Paris: Collège de France.

Hultzsch, E. 1907. *Annambhaṭṭas Tarkasaṃgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit des Verfassers eignem Kommentar, genannt Dīpikā.* Übers. ins Deutsche. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Inada, Kenneth K. 1985. *Guide to Buddhist Philosophy.* New York: Library of Congress Cataloging in Publication Data.

Iyer, K. A. Subramania. 1965. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti. Chapter I. English Translation.* Poona: Deccan College, Postgraduate and Research Institute.

Id. — 1974. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari.* Chapter III, Part II. English Translation. Delhi.

Jacob, G. A. Colonel. 1971. *A Concordance to the Principal Upaniṣads and Bhagavadgītā*. 1. Aufl. 1891. Delhi: MB.

Jacobi, Hermann. 1969. *Schriften zur indischen Poetik und Ästhetik*. Nachdr. einzelner Abhandlungen und Übersetzungen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Jambūvijayajī, Muni. (Hg.). 1966, 1976. *Dvādaśāraṃ Nayacakram of Ācārya Śrī Mallavādī Kṣamāśramaṇa. With the commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Śrī Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa*. Teil I (1-4 Aras) 1966, Teil II (5-8 Aras) 1976. Śrī Ātmānand Jain Granthamālā Nr. 92 und 94. Bhavnagar.

Janaki, S.S. (Hg.) 1988. *Śiva Temple and Temple Rituals*. Madras: The Kuppuswami Sastri Research Institute.

Jhalakīkar, Bhīmācārya. 1928. *Nyāyakośa. Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy*. 1. Aufl. 1874. 3. Aufl. 1928, verbessert von Vāsudev Shāstri Abhyankar. BSPS Nr. 49. Poona: BORI.

Joshi, Bhanwar Lal. 1968. *Kāśmīra Śaivadarśana aur Kāmāyanī*. Auf Hindi. ChSS Nr.6. Varanasi: Chowkhamba.

Joshi, M. R. Erscheint demnächst. „Abhinavagupta and Nath Sampradaya." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Bd. II: *Religion/Philosophy*. Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Kalupahana, David J. 1988. *The Principles of Buddhist Psychology*. Albany: SUNY

Kaul Shastri, Madhusudan. (Hg.). 1922. *Mālinīvijayottara Tantram*. KSTS Nr. 37. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.

Id. — (Hg.). 1934. *The Śivadriṣṭi of Śrī Somānandanātha. With the Vritti by Utpaladeva*. KSTS Nr. 54. Srinagar: Research Department.

Kaviraj, Gopinath. 1923. „Nyāya Kusumañjali." Übers. der ersten 5 Verse ins Englische mit Anm. The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Studies. Bd. II. Varanasi.

Id. — 1924. „The Doctrine of Pratibhā in Indian Philosophy." ABORI 5:1-18, 113-32.

Id. — (1952) 1957. „Śākta Philosophy." In: *History of Philosophy Eastern and Western*. Bd. I. S. 401-428. Hg. von Sarvepalli Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin LTD.

Id. — 1961. *Gleanings from the History and Bibliography of the Nyaya-Vaisesika Literature*. Zuerst erschienen in der Saraswati Bhavan Series, Benares, Bde 3, 4, 5 u. 7. Nachdr. Calcutta: Indian Studies: Past & Present.

Id. — 1963. *Tāntrik Vāṅmay men Śāktadṛṣṭi*. Auf Hindi. Patna: Bihār Rāṣṭrabhāṣā Pariṣad.

Id. — 1966. *Aspects of Indian Thought*. Nachdr. verschiedener Aufsätze. Burdwan: University of Burdwan.

Id. — 1970. *Luptāgamasaṃgraha*. Teil I. Reihe: Yogatantra-Granthamālā. Bd. 2. Varanasi: Varanaseya Sanskrit Vishvavidyalaya.

Id. — (Hg.). 1979. *Yoginīhṛdayam. With Commentaries Dīpikā of Amṛtānanda and Setubandha of Bhāskararāya*. Sarasvatībhavana-Granthamālā Vol. 7. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya.

Id. — 1987a. *Kavirāja-Pratibhā. Collection of Select Articles of Mahāmahopādhyāya Gopinātha Kavirāja on Dharma, Darśana and Sādhanā.* Hg. von Lakshmi Narayan Tiwari. Auf Hindi. University Silver Jubilee Series No. 6. Varanasi: Sampurnand Sanskrit Vishvavidyalaya.

Id. — 1987. *Notes on Religion and Philosophy.* Hg. von Gaurinath Sastri. The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Studies. Reprint Series No. 3. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University. Enthält u. a.: „Theism in Ancient India.“ S. 80-104. Nachdr., ursprünglich erschienen in der Reihe *The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Studies*, Vol. II, (1966?).

Kaw, R. K. 1967. *The Doctrine of Recognition. Pratyabhijñā Philosophy. A Study of its Origin and Development and Place in Indian and Western Systems of Philosophy.* Vishveshvaranand Indological Series, Nr. 40. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Institute.

Id. — 1975. *Pratyabhijna Karika of Utapaladeva.* Übersetzung und Erläuterungen. Karan Nagar, Srinagar (Kashmir): Sharada Peetha Research Centre.

Khosla, Sarla. 1972. *History of Buddhism in Kashmir.* New Delhi: Sagar Publications.

Kielhorn, Franz. 1880, 1883, 1885. *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali.* 3 Bde. 3. verbess. Auflage von K. V. Abhyankar, 1962, 1965, 1972. Poona: Oriental Institute,

Id. — 1965. *Grammatik der Sanskrit-Sprache.* Aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Solf. 1. Aufl. 1888. Englische Originalausgabe von 1870. Wiesbaden: Franz Steiner.

Kotru, N. K. 1985. *Śivastotrāvalī of Utpaladeva. Sanskrit Text with Introduction, Translation and Glossary.* Delhi: MB.

Krings, Hermann und Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild. (Hg.). 1973-74. *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe.* 3 Bde. München: Kösel.

KSTS Nr.27. *A Descriptive Analysis of the Kashmir Series of Texts & Studies.* Jahr nicht angegeben. Srinagar: Research and Publications Department, Jammu and Kashmir Govt.

Kumar, Frederick, L. 1980. *The Philosophy of Śaivism. An Existential Analysis of its Underlying Experiences.* New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co.

Kundu, Nunda Lall. (1963) 1983. *Non-Dualism in Shiva and Shakta Philosophy.* Nachdr. Calcutta: Firma KLM Private Limited.

Kupetz, Steven Jeffrey. 1972. *The Non-Dualistic Philosophy of Kashmir Śaivism: An Analysis of the Pratyabhijñā School.* Unveröff. Diss. University of Minnesota.

Kuppuswami Sastri, S. und P. P. Subrahmanya Sastri. (Hg.). 1937. *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manusripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. Volume XXVII, Supplemental.* Madras: Government of Madras.

Lakshman Jee, Swami. (1985) 1988. *Kashmir Shaivism. The Secret Supreme.* Nachdr. Albany: SUNY mit The Universal Shaiva Trust.

Lamotte, Étienne. 1988. *History of Indian Buddhism.* Englische Übers. des französischen Originals (1958). Louvain-La-Neuve: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain.

Lenaerts, Henri. 1971. *A Study of the Pratyabhijñā Philosophy of Kashmir.* Unveröff. Diss. Varanasi: BHU.

Lenk, Hans. 1993. *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze.* Überarbeitet unter der Mitwirkung von Ekaterini Kaleri. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1060. Frankfurt a. M.

Limaye, V. P. und R. D. Vadekar. (Hg.). 1958. *Eighteen Principle Upanishads.* Poona: Vaidika Samsodhana Mandala.

Lindtner, Christian. 1984. „Marginalia to Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya I-II." WZKS XXVIII:149-171.

Lorenzen, David N. 1972. *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects.* Berkley: UCaP.

Mainkar, T. G. 1972. *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa. With the commentary of Gauḍapāda. Translated into English with Notes.* 2. Aufl. Poona: Oriental Book Agency.

Id. — 1978. *Sarva-Darśana-Saṃgraha.* Government Oriental Series, Class A, No. 1. Mit einem Sanskrit-Kommentar von Pandit Vasudeva Sastri Abhyankar; unter demselben 1. Aufl. 1924. 3. Aufl. Poona: BORI.

Matilal, Bimal Krishna. 1971. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis.* The Hague, Paris, Mouton.

Id. — 1986. *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge.* Oxford: Clarendon Press.

Mayeda, Sengaku. 1968. „The Advaita Theory of Perception." In: *Festschrift für Erich Frauwallner.* WZKSO XII-XII:221-239.

Mayer-König, Birgit. Erscheint demnächst. „The Concept of Vidyā and Vikalpa according to Abhinavagupta." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture.* Bd. II: *Religion/Philosophy.* Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Id. — 1995. „Transzendenz im Lichte von Karman und Gnade. Eine Untersuchung zum nicht-dualistischen Śivaismus und zur buddhistischen Lehre von der Verdienstübertragung." In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur.* Bd. II, S. 149-168. Hg. von Muneto Sonoda. München: Iudicium-Verlag.

Id. — 1996a. „Omniscience according to Somānanda." In: *Śrījñānāmṛtam. A Commemoration Volume dedicated to the memory of Prof. Shri Niwas Shastri.* S. 283-289. Hg. von Vijaya Rani. Delhi: Parimal Publications.

Mishra, Kamalakar. 1981. *Significance of the Tantric Tradition.* Varanasi: Arddhanārīśvara Publications.

Id. — Erscheint demnächst. „Significance of the Tantric Philosophy of Abhinavagupta." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture.* Bd. II: *Religion/Philosophy.* Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Mishra, Nirmal Sundar. 1989. *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī — Jñānādhikāra: A Study.* Unveröff. Diss. University of Kurukshetra.

Monier-Williams, Sir Monier. (1899) 1984. *A Sanskrit-English Dictionary.* Nachdr. Delhi, Varanasi, Patna: MB.

Mookerjee, S. (1935) 1975. *The Buddhist Philosophy of Universal Flux.* Delhi: MB.

Mudaliar, Thiru A. Shanmugha. 1972. *Siva Agamas and their Relationship to Vedas.* Madras: Sri Kapaleeswara Temple, Mylapore.

Mukherji, P. N. 1981. *Yoga Philosophy of Patañjali with annotations by Swāmi Hariharānanda Āraṇya.* 1. Aufl. 1963. Calcutta: University of Calcutta.

Muller-Ortega, Paul. 1989. *The Triadic Heart of Śiva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*. Albany: SUNY.

Id. — Erscheint demnächst. „Born of the Yoginī's Heart: Reflections on the Nature of Meditation and Ritual in Abhinavagupta's PTLV." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Bd. II: *Religion/Philosophy*. Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Murphy, Paul E. 1986. *Triadic Mysticism. The Mystical Theology of the Śaivism of Kashmir*. Delhi: MB.

Nagarajan, K. S. 1970. *Contribution of Kashmir to Sanskrit Literature*. Diss., Poona University. Bangalore: Srī Mātṛ Kṛpā.

Nakamura, Hajime. (1980) 1987. *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. 1. Aufl. Japan 1980. Delhi: MB.

Naudou, Jean. 1968. *Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age*. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études 68. Paris.

Navonmeṣa. M. M. Gopinath Kaviraj Commemoration Volume. IV. English. 1987. Hg. von Jaideva Singh, Govindagopal Mukhopadhyaya und Hemendra Nath Chakravorty. Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebration Committee.

New Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors. 1968-1991. Bd. I-XIII. Hg. von V. Raghavan u. a. Madras: University of Madras.

Nikhilananda, Swami. 1978. *Vedāntasāra or the Essence of Vedānta of Sadānanda Yogīndra*. Calcutta: Advaita Ashrama.

Oberhammer, Gerhard. 1964. „Der Svābhāvika-Sambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik." WZKSO VIII:131-181.

Id. — 1978. (Hg). *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums*. DeNRL 5. Wien: Institut für Indologie der Univ. Wien.

Id. — 1991. „Einleitendes zur Religionshermeneutik." In: *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums*. Hg. von Gerhard Oberhammer. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Ortiz, Javier Ugaz. Erscheint demnächst. „A Hermeneutics of the Symbolism of the Interior Domain (guhā and hṛd-guhā) in Abhinavagupta's Śaivism and in Vedānta." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Bd. II: *Religion/Philosophy*. Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Padoux, André. 1975. *La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta*. PICI 8:38. Paris: Éditions E. de Boccard.

Id. — 1990. „The body in tantric ritual: the case of the mudrās." In: *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference*. Bd. I. *The Sanskrit Tradition and Tantrism*. S.66-75. Hg. von Teun Goudriaan. Gesamt-Hg.: Johannes Bronkhorst. Leiden: E. J. Brill.

Id. — Erscheint demnächst. „The Fourfold Upāya according to Abhinavagupta's Tantrāloka." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Bd. II: *Religion/Philosophy*. Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Pajin, Dušan. Erscheint demnächst. „Remembrance and Recognition in Plato, Abhinavagupta and Proust." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Bd. II: *Religion/Philosophy*. Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Pandey, Kanti Chandra und K. A. Subramania Iyer. (Hg.). 1938, 1950. *Bhāskarī. A Commentary on the Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta*. 2 Bde. The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts Nr. 70 und 83. 1. Aufl. Allahabad 1938, 1950. Nachdr. 1986. Delhi: MB.

Pandey, Kanti Chandra. 1954. *Bhāskarī. Vol. III. An English Translation of the Īśvara Pratyabhijñā Vimarśinī in the Light of the Bhāskarī. With an Outline of [the] History of Śaiva Philosophy*. The Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts 84. Nachdr. (ohne *Outline of [the] History ...*). 1986. Delhi: MB.

Id. — (1952) 1957. „Kāśmīra Śaivism." In: *History of Philosophy Eastern and Western*. Bd. I. S. 381-392. Hg. von Sarvepalli Radhakrishnan. London: George Allen & Unwin LTD.

Id. — 1963. *Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study*. ChSS Vol. 1. (1. Aufl. 1936.) 2. Aufl. Varanasi: ChSS Office.

Id. — 1986. *An Outline of History of Śaiva Philosophy*. 1. Aufl. 1954, The Princess of Wales Saraswati Bhavana, Text Nr. 84. Delhi: MB.

Pandit, B. N. Jahr nicht angegeben (1965?). *The Saivism of Kashmir. A Comparative Study*. Unveröff. Diss. Punjab University, Chandigarh.

Id. — 1977. *Aspects of Kashmir Śaivism*. Srinagar: Utpal Publications.

Id. — 1985. *Kāśmīr-śaiva-darśanasya Bṛhatkośaḥ*. Enthält Erklärungen wichtiger Begriffe des Śivaismus auf Sanskrit, von ‚*akalaḥ*' bis ‚*ābhāsav ādaḥ*'. Jammu: Sri Ranvir Kendriya Sanskrit Vidyapeetha.

Id. — 1987. „Philosophy of Śaktism." In: *Navonmeṣa. Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj Commemoration Volume IV. English*. S. 129-150. Hg. von Jaideva Singh u. a. Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebration Committee.

Id. — 1989. „Yoga in Bhagavadgītā." Unveröff. Vortrag anläßlich der Bhagavadgītā-Konferenz an der University of Kurukshetra.

Id. — Erscheint demnächst. „Parādvaita Siddhānta or Supreme Monism of Abhinavagupta." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Bd. II: *Religion/Philosophy*. Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Id. — Erscheint demnächst. „Tantrika Yoga of Abhinavagupta." In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Bd. II: *Religion/Philosophy*. Hg. von Sunthar Visuvalingam.

Pansikar, Vasudeva Laxmana Sharma. (1918) 1984. *The Yogavāsiṣṭha of Valmīki*. 2 Bde. Nachdr. Delhi: MB.

Parimoo, B. N. 1978. *The Ascent of Self. A Re-interpretation of the Mystical Poetry of Lalla-Ded*. Delhi: MB.

Pereira, José und Tiso, Francis. 1987. „The Life of Vasubandhu according to Recent Research." EAW 37:451-454.

Platon. „Parmenides". In: *Platon. Sämtliche Werke 4*. Hg. von Ernesto Grassi. Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Griechische Philosophie, Bd. V. 1986. 1.Aufl. 1958. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Pollet, Gilbert. 1967. „The Mediaeval Vaiṣṇava Miracles as Recorded in the Hindī <Bhakta Māla>." In: *Le Muséon*, 80. Leuven.

Pusalker, A. D. 1963. *Tarka-Saṃgraha of Annaṃbhaṭṭa*. Urspr. hg. von Yashwant Vasudev Athalye. Ins Engl. übers. von Mahadev Rajaram Bodas. Verbess. von A.D. Pusalker. Bombay Sanskrit Series. Nr. LV. Poona: BORI.

Radhakrishnan, Sarvepalli. 1940. *Indian Philosophy*. 2 Bde. Bombay: Blackie and Son Publishers.

Id. — (Hg.). (1952) 1957. *History of Philosophy Eastern and Western*. 2 Bde. London: George Allen & Unwin LTD.

Raghavan, V. 1938-39. „Abhinavagupta and the Bhāṣya on the Yogasūtras." In: *Annals of Oriental Research*. Vol. III. Teil II. Madras.

Id. — 1980. *Abhinavagupta and His Works*. Delhi: Chowkhambha Orientalia.

Ramakrishnan, V. 1978. *Perspectives in Śaivism*. A Golden Jubilee Publication. Madras: The Dr. S. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, University of Madras.

Ramanujan, A. K. 1973. *Speaking of Śiva*. Baltimore: Penguin Books.

Randle, H[erbert] N[iel]. 1976. *Indian Logic in the Early Schools. A Study of the Nyāyadarśana in its Relation to the Early Logic of Other Schools*. 1. Aufl. 1930 bei Oxford University Press. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Rastogi, Navjivan. 1964. „Concept of Śiva as a Category in Kashmir Saivism." In: *Indian Philosophy and Culture*. Vol. IX. Nr. 3.

Id. — 1977-78. „Recognition in Pratyabhijñā School: A Study in Epistemology." ABORI 58-9:841-61.

Id. — 1979. *The Krama Tantricism of Kashmir. Historical and General Sources*. Vol. I. Delhi: MB.

Id. — 1986. „Theory of Error according to Abhinavagupta." JIP 14:1-33.

Id. — 1987. „Gopinath Kaviraj on Kashmir Śaivism." In: *Navonmeṣa. Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj Commemoration Volume IV. English*. S. 30-57. Hg. von Jaideva Singh u. a. Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebration Committee.

Id. — 1987a. *Introduction to the Tantrāloka: A Study in Structure*. Delhi: MB.

Rastogi, Sarojini. 1972. *Somānanda-kṛta Śivadṛṣṭi kā sānuvāda samīkṣātmak adhyayan*. Unveröff. Diss. der Universität von Lucknow.

Rau, Wilhelm. 1977. *Bhartṛharis Vākyapadīya. Die mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem pāda-Index versehen*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII,4. Wiesbaden: Franz Steiner.

Raychaudhuri, Hemchandra. 1936. *Materials for the study of the early history of the Vaishnava sect*. 2. Aufl. Calcutta: University of Calcutta.

Ritter, Joachim. (Hg.). 1971-1992. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 8 Bde. (von A-Sc.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rosenberg, Otto. 1924. *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*. Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 7/8. Heidelberg/Leipzig: OH.

Roy, Ashim Kumar und Gidwani, N. N. 1983. *A Dictionary of Indology*. 4 Bde. New Delhi, Bombay, Calcutta: Oxford & IBH Publishing Co.

Ruben, Walter. (1928) 1966. *Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 18. Nr. 2. 1. Aufl. 1928, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft. Nachdr. Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint LTD.

Id. — 1958. „Über den Tattvopaplavasimha des Jayarāśī Bhatta. Eine agnostizistische Erkenntniskritik." WZKSO II:140-153.

Rudrappa, J. 1969. *Kashmir Śaivism*. Mysore: University of Mysore.

Sanderson, Alexis. 1986a. „Purity and Power Among the Brahmans of Kashmir." In: *The Category of the Person: Anthroplogical and Philosophical Perspectives*. S. 190-216. Hg. von Michael Carrithers, Steven Collins und Steven Lukes. Cambridge: CUP.

Id. — 1986b. „Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir." In: *Mantras et Diagrammes Rituels dans l'Hindouisme*. S. 169-214. Paris: Editions du CNRS.

Id. — 1988. „Śaivism and the Tantric Traditions." In: *The World's Religions*. S. 660-704. Hg. von S. Sutherland, L. Houlden, P. Clarke und F. Hardy. London: Routledge.

Id. — 1990. „The Visualization of the Deities of the Trika." In: *L'Image Divine. Culte et Méditation dans l'Hindouisme*. S. 31-88. Hg. von André Padoux. Paris: Éditions du CNRS.

Id. — 1991. „Meaning in Tantric Ritual." Unveröff. Ms. Erscheint demnächst in: A.-M. Blondeau & K. Schipper (Hg.), *Essais sur le Rituel III: Colloque du Centenaire de la Section des Sciences religieuses de l'École Pratique des Haute Études*. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, Sciences Religieuses. Louvain und Paris: Peeters.

Id. — 1992. „The Doctrines of the Mālinīvijayottaratantra." In: *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*. S. 281-312. Hg. von Teun Goudriaan. Albany: SUNY Press.

Sanghvi, Sukhlalji. 1974. *Fundamental Problems of Indian Philosophy. A Comparative Study with special Reference to the Jaina System*. Ins Englische übersetzt von I. H. Jhaveri. New Delhi: Today & Tomorrow's Printers & Publishers.

Sastri, Gaurinath. (1959) 1983. *The Philosophy of Word and Meaning: Some Indian Approaches with Special Reference to the Philosophy of Bhartṛhari*. Calcutta Sanskrit College Research Series Nr. 5. Nachdr. Calcutta: Sanskrit College.

Id. — 1968-69. „Monism of Bhartṛhari." In: *Beiträge zur Geschichte Indiens: Festschrift für Erich Frauwallner*. Hg. von G. Oberhammer. WZKSO 12-13:319-22.

Id. — 1980. *A Study in the Dialectics of Sphoṭa*. Überarbeitete Auflage. Delhi: MB.

Śā[s]trī, Jyotiṣī Premnāth. Jahr nicht genannt. *Śāradā paḍhiye!* Bijabihārā, Kashmir: Vijayshwer Printing Press.

Schmithausen, Lambert. 1963. „Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha." WZKSO VII:104-115.

Id. — 1967. „Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā." WZKSO XI:109-136.

Id. — 1968. „Zur Advaitischen Theorie der Objekterkenntnis." In: *Festschrift für Erich Frauwallner*. WZKSO XII-XII:329-360.

Id. — 1970. „Zur Lehre von der vorstellungsfreien Wahrnehmung bei Praśastapāda." WZKS XIV:125-129.

Id. — 1972. „The Definition of Pratyakṣam in the Abhidharmasamuccayaḥ." WZKS XVI:153-163.

Id. — 1987. *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Part I: Text. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series IVa. Tokio: International Institute for Buddhist Studies.

Schneider, Ulrich. 1980. *Einführung in den Buddhismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schomerus, D. Hilko Wiardo. 1981. *Aruṇantis Śivajñānasiddhiyār. Die Erlangung des Wissens um Śiva oder um die Erlösung. Unter Beifügung einer Einleitung und Meykaṇṭadevas Śivajñānabodha aus dem Tamil übersetzt und kommentiert*. 2 Bde. Hg. von Hermann Berger, Ayyadurai Dhamotharan und Dieter B. Kapp. Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut Universität Heidelberg, Bde. 49a und b. Wiesbaden: Franz Steiner.

Schrader, Friedrich Otto. 1902. *Über den Stand der Indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. Diss. Leipzig: Druck von G. Kreysing.

Id. — 1916. *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā*. Adyar: Adyar Library and Research Centre.

Id. — 1983. *Kleine Schriften. Mit Ergänzungen aus seinem Nachlass*. Hg. von Joachim Friedrich Sprockhoff. Wiesbaden: Franz Steiner.

Sen Sharma, Debabrata. Jahr nicht genannt. *Ṣaṭtriṃśattattva-Sandoha. A Text of Trika Philosophy of Kashmir. With the commentary of Rājānaka Ānanda Kavi. Translated into English with explanatory Notes & Introduction*. B. N. Chakravarty University Sanskrit Series, Text Nr. 3. Kurukshetra: B. N. Chakravarty University. Siehe auch unter Amṛtānanda.

Id. — 1967. „The Conception of Tattva - A Study." In: *Gopiṇath Kavirāj-Abhinandana-Grantha*. Artikel Nr. 28, pp.198-201. Lukhnow: Akhila-Bharatiya-Sanskrit-Pariṣad.

Id. — 1987. „The Concept of Pure Consciousness in Kashmir Shaivism." In: *Navonmeṣa. Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj Commemoration Volume IV. English*. S.73-77. Hg. von Jaideva Singh u. a. Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebration Committee.

Id. — (1983) 1990. *The Philosophy of Sādhanā. With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir*. 1. Aufl. 1983, Karnal: Natraj Publishing House. Nachdr. Albany: SUNY.

Id. — 1991. „The Relation of Vāk and Artha, its Metaphysical Implication in the Philosophy of Trika Śaivism." In: *Prajñājyoti. Prof. Dr. Gopikamohan Bhattacharya Commemoration Volume*. S. 361-369. Hg. von D. B. Sen Sharma und M. Banerjee. Kurukshetra.

Sharma, Arvind. 1983. *Gītārthasaṃgraha of Abhinavagupta. Translated with an introductory study*. Leiden: E. J. Brill.

Sharma, Chandradhar. 1976. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi: MB.

Sharma, L. N. 1972. *Kashmir Śaivism*. Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan.

Shastri, Dharmendra Nath. 1964. *Critique of Indian Realism. A Study of the Conflict Between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga School.* Agra: Agra University.

Siddhantashastree, Rabindra Kumar. 1975. *Śaivism through the Ages.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Silburn, Lilian. 1955. *Instant et Cause. Le Discontinu dans la Pensée Philosphique de l'Inde.* Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Id. — 1961. *Le Vijñānabhairava. Texte traduit et commenté.* PICI 8:15. Paris: É. E. de Boccard.

Id. — 1964. *La Bhakti. Le Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa.* Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr. Bd. I. PICI 8:19. Paris: Institut de Civilisation Indienne avec le concours du CNRS.

Id. — 1968. *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda. Avec des Extraits du Parimala.* PICI 8:29. Paris: Éditions E. de Boccard.

Id. — 1970. *Hymnes de Abhinavagupta.* PICI 8:31. Paris: Institut de Civilisation Indienne avec le concours du CNRS.

Id. — 1975. *Hymnes aux Kālī. La Roue des Énergies Divines.* PICI 8:40. Paris: Institut de Civilisation Indienne.

Id. — 1983. *La Kuṇḍalinī. L'Énergie des Profondeurs.* Paris: Les Deux Océans. Engl. Übers. *Kuṇḍalinī. The Energy of the Depths.* 1988. Albany: SUNY.

Id. — 1990. *Spandakārikā. Stances sur la Vibration de Vasugupta. Et Gloses de Bhaṭṭa Kallaṭa, Kṣemarāja, Utpalācārya. Śivadṛṣṭi (Chapitre I) de Somānanda. Introduction et Traduction.* Études sur le Śivaïsme du Cachmire. École Spanda. PICI 8:58. Paris: De Boccard Édition-Diffusion.

Singh, B. N. 1983-84. *Bhāratīya Darśan.* (Hindi). 1. Aufl. 1973. 3. Aufl. Varanasi: Students, Friends & Co.

Id. — 1988a. *Indian Logic.* Varanasi: Asha Prakashan.

Id. — 1988b. *Dictionary of Indian Philosophical Concepts.* Varanasi: Naya Sansar Press.

Singh, Jaideva und Govindagopal Mukhopadhyaya und Hemendra Nath Chakravorty. (Hg.). 1987. *Navonmeṣa. Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj Commemoration Volume IV. English.* Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebration Committee.

Singh, Jaideva. 1963. *Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition. Sanskrit Text with English Translation, Notes and Introduction.* 4. Aufl. 1982. Siehe auch unter Kṣemarāja. Delhi: MB.

Id. — 1979. *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity. Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja. Translated into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index.* Siehe auch unter Vasugupta. Delhi: MB.

Id. — 1980. *Spanda-Kārikās. The Divine Creative Pulsation. The Kārikās and the Spanda-nirṇaya translated into English.* Siehe auch unter Kallaṭa. Delhi: MB.

Id. — (1979) 1981. *„Vijñānabhairava" or Divine Consciousness. A Treasury of 112 types of Yoga. Sanskrit Text with English Translation, Expository Notes, Introduction and Glossary of Technical Terms.* Delhi: MB.

Id. — 1987. „The Significance of Spanda in Spiritual Life." In: *Navonmeṣa. Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj Commemoration Volume IV. English.* S. 1-6. Hg. von Jaideva Singh u. a. Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebration Committee.

Id. — 1988. *Parātrīśikā-vivaraṇa. The Secret of Tantric Mysticism. English translation with notes and running exposition. Sanskrit text corrected, notes on technical points and charts dictated by Swami Lakshman Jee.* Hg. von Bettina Bäumer. Delhi: MB. Siehe auch unter Abhinavagupta, *Parātrīśikā-vivaraṇa*.

Sinha, Jadunath. 1970. *Schools of Śaivism.* Calcutta: Sinha Publishing House.

Speijer, J. S. 1980. *Sanskrit Syntax.* Nachdr. 1. Aufl. Leiden, 1886. Delhi: MB.

Staal, Frits. (1962) 1988. „Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought: A Comparative Study." Artikel, zuerst veröff. in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962):52-71. Nachdr. in: Staal, Frits, *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics.* S. 109-128. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Stcherbatsky, Th. 1923. *Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma.* 1. Aufl. London, Calcutta. Nachdr. 1970. Delhi.

Id. — 1930. *Buddhist Logic. Vol. II. Containing a Translation of the Short Treatise of Logic by Dharmakīrti, and of its Commentary by Dharmottara. With Notes, Appendices and Indices.* Bibliotheca Buddhica 26. Leningrad.

Id. — 1932. *Buddhist Logic. Vol. I.* Bibliotheca Buddhica 26. Leningrad.

Stein, Marc Aurel. 1894. *Jammu Catalogue. Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Raghunātha Temple Library of H. H. the Maharaja of Jammu and Kashmir. Prepared for the Kashmir State Council.* Bombay, London, Leipzig: Nirnaya Sagar Press, u. a.

Id. — (1892) 1960. *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī or Chronicle of the Kings of Kashmir. Vol I. Sanskrit Text with Critical Notes.* 2. Nachdr. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal.

Id. — (1900) 1961. *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī or Chronicle of the Kings of Kashmir. Vol II.*. Übers. ins Englische mit Appendices. Nachdr. Delhi: MB.

Steinkellner, Ernst. 1961. „Die Literatur des älteren Nyāya." WZKSO V:149-161.

Id. — 1971. „Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti." WZKS XV:179-211.

Id. — 1974. „On the Interpretation of the Svabhāvahetuḥ." WZKS XVIII:117-129.

Stietencron, Heinrich von. 1969. „Bhairava." ZDMG, Supplementa I, Teil 3. S. 863-71.

Stietencron, Heinrich von und Hans Küng. 1987. *Christentum und Weltreligionen. Bd. II Hinduismus.* Gebundene Ausgabe 1984, München: Piper. Nachdr. Gütersloher Taschenbücher, Siebenstern 780. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.

Strohmaier, Gotthard. 1991. *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft.* 1. Druck 1988. Nachdr. Leipzig: Reclam.

Surdam, Wayne. 1988. „The Vedicization of Saiva Ritual." In: *Śiva Temple and Temple Rituals.* S. 52-60. Hg. von S. S. Janaki. Madras: The Kuppuswami Sastri Research Institute.

Suryanarayana Sastri, S. S. 1971. *Vedāntaparibhāṣā by Dharmarāja Adhvarin.* Text mit englischer Übers. Adyar Library Series Nr. 34. 1. Aufl. 1942. Adyar: Adyar Library and Research Centre.

Takashima, Jun. Erscheint demnächst. „Dīkṣā in the Tantrāloka.“ In: *Abhinavagupta and the Synthesis of Indian Culture*. Bd. II: *Religion/Philosophy*. Hg. von Sunthar Visuvalingam.

The Encyclopedia of Religion. 1987. Hg. von Mircea Eliade. 16 Bände. New York: Macmillian Publishing Company. London: Collier Macmillan Publishers.

Thrasher, Allen Wright. 1978. „Maṇḍana Miśra's Theory of Vikalpa.“ WZKS XXII:133-157.

Tiwari, Kapil N. (Hg.). 1986. *Suffering: Indian Perspectives*. Delhi: MB.

Tiwari, Lakshmi Narayan. (Hg.). 1987. *Kavirāja-Pratibhā. Collection of Select Articles of Mahāmahopādhyāya Gopinātha Kavirāja on Dharma, Darśana and Sādhanā.* Auf Hindi. University Silver Jubilee Series No. 6. Varanasi: Sampurnand Sanskrit Vishvavidyalaya.

Torella, Raffaele. 1979. „Due Capitoli del Sarvadarśanasaṃgraha: Śaivadarśana e Pratyabhijñādarśana.“ RIV LIII:361-410. Rom.

Id. — 1987. „Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy.“ EAW 37:151-164.

Id. — 1988. „A Fragment of Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñā-vivṛti*.“ EAW 38:137-174.

Id. — 1992. „The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism.“ In: *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*. S. 327-346. Hg. von Teun Goudriaan. Albany: SUNY.

Id. — 1994. *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical edition and annotated translation*. Serie Orientale Roma LXXI. Roma: IsMEO.

Unbescheid, Günter. 1980. *Kānphaṭā. Untersuchungen zu Kult, Mythologie und Geschichte śivaitischer Tantriker in Nepal*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Vidyābhūṣaṇa, Satiśa Chandra. (1920) 1971. *A History of Indian Logic. Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Delhi: MB.

Id. — (1913) 1975. *The Nyāya Sutrās of Gotama*. Sanskrit Text mit Übers. und Erläuterungen auf Englisch. Nachdr. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Visuvalingam, Sunthar. 1986. „Transgressive Sacrality in the Hindu Tradition: As a basis of interreligious dialogue, the ethical problem it poses, and its symbolic communication through the buffoon of the Sanskrit drama.“ Ms. eines Vortrags anläßlich der 15. Annual South Asia Conference der Universität von Wisconsin, Madison, 8. Nov. 1986. Seine Veröffentlichung ist vorgesehen in: *Transgressive Sacrality in the Hindu Tradition*, hg. von Elizabeth-Chalier Visuvalingam und Sunthar Visuvalingam. Cambridge (U.S.A.): Rudra Press.

Id. — 1989. „The Transgressive Sacrality of the Dīkṣita: Sacrifice, Criminality and *Bhakti* in the Hindu Tradition.“ In: *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. S. 427-462. Hg. von Alf Hiltebeitel. Albany: SUNY.

Waldenfels, Hans. (Hg.) 1992. *Lexikon der Religionen. Phänomene, Geschichte, Ideen*. Begründet von Franz Kardinal König. 1. Aufl. 1987. Herder Spektrum Bd. 4090. Freiburg i. Br.: Herder.

Wezler, Albrecht. 1981. „Studien zum Dvādaśāranayacakra des Śvetāmbara Mallavādin: I. Der *sarvasarvātmakatvavāda*." In: *Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*. S. 359-408. Hg. von Klaus Bruhn und Albrecht Wezler. Wiesbaden: Franz Steiner.

Id. — 1982. „Paralipomena zum Sarvasarvātmakatvavāda (I): Mahābhāṣya zu Pāṇ. 4.3.155 und seine einheimischen Erklärer." WZKS XXVI:149-166.

Id. — 1992. „Paralipomena zum Sarvasarvātmakatvavāda II: On the Sarvasarvātmakatvavāda and its Relation to the Vṛkṣāyurveda." SII 16:287-315.

Whitney, William Dwight. 1979. *The Roots Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. 1. Aufl. 1885. Delhi: MB.

Id. — 1981. *Sanskrit Grammar*. 15. Druck der 2. Aufl. von 1889. Cambridge: Harvard University Press.

Windisch, Ernst und Julius Eggeling. 1894. *Catalogue of the Saṃskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part IV: Saṃskṛt Literature*. London: Gilbert and Rivington.

Woodroffe, Sir John George. (Arthur Avalon). 1959. *Shakti and Shakta. Essays and Addresses on the Śākta Tantraśāstra*. 1. Aufl. 1929. 5. Aufl. Madras: Ganesh and Co.

Zadoo, Pandit Jagaddhar. (Hg.). 1947. *Paratrishika-Tatparyadipika and Shakta Vijñanam of Somananda*. KSTS Nr. 74. Srinagar: Research Department, Jammu and Kashmir State.

Abstract in English

This investigation focuses on one of the central tenets of the monistic school of shaivism, popularly known as "Kashmir Shaivism", namely, the concept of sameness-in-otherness as it is presented by Somānanda Nātha (ca. 875-925 A.D.), the founder of the Pratyabhijñā branch of this school, in his *Śivadṛṣṭi*.

The first three chapters of the book provide the necessary introduction to the subject-matter: determination of the proper name of the school (1.1), biographic data on the author and evaluation of his specific contribution (1.2), background information on the *Śivadṛṣṭi*, its manuscripts, commentaries, and style (2), and the views of the main rival schools on relevant problems of ontology (3). In the fourth chapter, Somānanda's arguments for sameness-in-otherness are worked out and clarified with explanations from other texts such as the *Vijñāna Bhairava* and the *Īśvarapratyabhijñā-vimarśinī*. Next, the fifth chapter of the *Śivadṛṣṭi*, entitled "Demonstrating the sameness", is translated into German along with ample notes (5.1). It is supplemented with the Sanskrit-text (5.2), the description of the variants of the manuscripts (5.3), and a glossary of a few principal terms which are examined in depth (5.4). In appendices A to F detailed summaries of the remaining six chapters of the *Śivadṛṣṭi* are given.

Somānanda's doctrine of sameness follows from the necessity of a unity which connects all things. His teachings include the immanence of consciousness in matter (4.5), the precondition of the self-awareness of the jar to its being perceived by someone else (4.6.4), and the repeated self-recognition of Śiva through any of his manifestations (4.6.8).

As a result of this original research, the indebtedness of Somānanda's teachings on knowledge to the Vijñānavāda becomes evident, insofar as knowledge is regarded as self-reflective, as self-illuminative, and as necessarily of the nature of the subject. However, the Buddhists remain the

main opponents on account of the differences of opinion on the validity of thought-constructs, the nature and function of the generic *(sāmānya)*, and momentariness. Other opponents turn out to be the Naiyāyikas and all other schools that teach the achievement of knowledge through means *(pramāṇa)*. The Grammarians are clearly cited in support of Somānanda's view during his criticism of the theory of relation based on natural disposition *(svabhāva)*; however, they are also criticised in other instances (see 4.8.1).

This book provides abundant and significant material for the first time translated in a Western language and a clear analysis of the śaiva arguments. Through it, the importance of Somānanda's teachings is clearly demonstrated.

Dieses Buch ist für Religionsphilosophen und Indologen von Interesse und geeignet, dem interreligiösen und interkulturellen Dialog neue Impulse zu verleihen. Zum ersten Mal wird hier in einer Sprache des Westens der grundlegende Text der indischen Wiedererkennungs-Lehre des monistischen Śivaismus aus Kaschmir zugänglich gemacht, die *Śivadṛṣṭi* des Somānanda Nātha (ca. 875-925), und die darin beschriebene Lehre der Gleichheit aller Erscheinungsformen untersucht. Damit zusammenhängend werden u.a. folgende Gesichtspunkte erörtert: die Immanenz der Geistigkeit in der Materie, die Nutzlosigkeit aller Erkenntnismittel, weil die Natur des Wissens subjekthaft ist, und die Kritik am Buddhismus.

Birgit Mayer-König wurde 1958 in Stuttgart geboren. Sie studierte an den Universitäten von Tübingen und Bonn Indologie, Vergleichende Religionswissenschaft und Islamwissenschaft. Postgraduierten-Studium in Sanskrit an der Universität von Kurukshetra, Indien (1986 M.A.). Promotion im Fach Indologie am Südasien-Institut der Universität Heidelberg 1993.